# Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M. – D. PHILIPPE
Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)

IV

## NÉANT ET ÊTRE

Heidegger et Merleau-Ponty

Éditions P. TÉQUI

# Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

## IV

# Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

# IV

# Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M.-D. PHILIPPE
Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)

## IV

## NÉANT ET ÊTRE

### Heidegger et Merleau-Ponty

Éditions P. TÉQUI

ISBN 2-85244-037-7

PLAN DE L'OUVRAGE

FASCICULE I : *Réflexion historique et critique sur la signification de la métaphysique*

FASCICULE II : *Significations de l'être*
Réflexion historique et critique sur l'être
En vue d'une métaphysique de l'être

FASCICULE III : *Appendices 1 et 2. Le problème de l'*ens *et de l'*esse
L'être chez Avicenne
L'être chez S. Thomas

FASCICULE IV : *Appendices 3 et 4 : Néant et être*
Quelques grands aspects de la pensée de Heidegger
La découverte de la nouvelle ontologie dans les derniers écrits de Merleau-Ponty

FASCICULE V : *Appendice 5 : Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains.*
Bibliographie

APPENDICE 3

## QUELQUES GRANDS ASPECTS DE LA PENSÉE DE HEIDEGGER

> «Il ne taut pas donner l'impression qu'il s'agit d'un exposé de thèses dogmatiques issues d'une philosophie heideggérienne qui n'existe pas».
>
> HEIDEGGER, *Théologie et philosophie*, p. 399 .

Etant donné l'importance de la pensée de Heidegger à notre époque, il nous a semblé bon d'en donner en Appendice, non pas un résumé systématique – car systématiser cette pensée serait la trahir – mais un exposé visant à saisir quelques grands axes, sans chercher à être exhaustif[1].

[1] Nous n'avons pas voulu non plus faire une étude de l'évolution de la pensée heideggérienne, et nous nous sommes tenu délibérément en dehors de toute discussion concernant ce que l'on a appelé «Heidegger I et II». Nous savons en effet que Heidegger luimême n'accepte cette distinction que dans le sens suivant : «Ce n'est qu'à partir de ce qui a été pensé sous I que ce qui sera à penser sous II devient d'abord accessible. Mais I ne devient possible que s'il est contenu en II» (*Ein Vorwort*, p. 401, publié aussi comme Préface à l'ouvrage de W.J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought).* En effet, répondant aux questions de ce dernier qui s'est efforcé d'éclaircir le «problème des deux Heidegger» (voir *op. cit.*, en particulier pp. 243-245 et 623 ss.), Heidegger s'est ex-

L'une des préoccupations majeures de Heidegger est de montrer comment il appartient à l'«ontologie fondamentale» de revenir au fondement impensé de la métaphysique. Dans cette ontologie fondamentale, l'interrogation a une très grande importance; et l'interrogation ultime, qui est en définitive l'unique question de la pensée, est celle qui porte sur l'Etre et sur le Néant, inséparablement. C'est pourquoi nous avons ponctué notre étude ainsi :

1) Au delà de la métaphysique : l'ontologie fondamentale.
2) Importance de l'interrogation.
3) L'Etre et le Rien.

pliqué sur son « tournant » *(Kehre)*. Ce tournant , qui s'est étendu sur dix années, est un tournant *(Wendung)* dans sa pensée, mais ce tournant ne signifie pas que Heidegger ait abandonné ses premières positions. Ce tournant , du reste, n'est pas le fruit de son invention et ne concerne pas seulement sa pensée (voir *Ein Vorwort*, p. 400). L'événement *(Geschehen)* du tournant (de *Sein und Zeit* à *Zeit und Sein)* est l'Etre comme tel : *das Seyn als solches (art. cit.*, p. 401). Aussi Heidegger estime-t-il que, plutôt que de discuter sans fin sur ce tournant , il vaudrait mieux entrer dans son contenu. Si on ne le fait pas, on devrait prouver que la question de l'Etre, dans *Sein und Zeit*, n'a pas de raison d'être, qu'elle est superflue et impossible (voir *art. cit.*, p. 400).

Effectivement, on a généralement interprété *Sein und Zeit* comme considérant l'Etre du point de vue du *Dasein*, alors que par la suite Heidegger aurait regardé le *Dasein* du point de vue de l'Etre, et l'on a taxé *Sein und Zeit* de subjectivisme et d'anthropocentrisme (de même *Kant et le problème de la métaphysique*, à partir duquel on a montré que la pensée de Heidegger restait «prisonnière d'un subjectivisme étroit»; voir M. CORVEZ, *L'Etre de Heidegger est-il objectif ?* p. 581). Heidegger s'est vivement défendu contre de telles accusations, affirmant que, dans *Sein und Zeit*, «toute espèce d''anthropologie' et toute conception de l'homme comme subjectivité se trouvent abandonnées» (note consécutive à *De l'essence de la vérité*, in *Questions* I, p. 194). Voir aussi *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, in *Questions I*, p. 140, note : «le reproche d'un 'point de vue anthropocentrique' dans *Sein und Zeit*» ne veut «absolument rien dire, tant que l'on néglige d'examiner à fond (...) la *ligne générale* et le *but* du développement du problème dans *Sein und Zeit*». Le *Dasein* y est bien «amené 'au centre', mais en un sens tel que sa négativité *(Nichtigkeit)* dans l'ensemble de l'étant puisse et doive avant tout devenir un *problème*» (*op. cit.*, pp. 140-141). Et Heidegger insiste : «Quels dangers recèle donc un 'point de vue anthropocentrique' dont *tout l'effort* consiste justement et *uniquement* à montrer que l'essence du *Dasein*, qui est là, 'au centre', est ek-statique, c'est-à-dire 'ex-centrique' ?» (*op. cit.*, p. 141). Voir aussi *Lettre sur l'humanisme*, in Questions I, en particulier pp. 96-97 et 111-112. Toutefois, dans *Nietzsche* (1940) Heidegger a admis le risque que pouvait présenter l'entreprise de *Sein und Zeit*. Son interruption, explique-t-il, «est motivée en ceci que sur le chemin où cette tentative s'est engagée, elle risque, contre son gré, de devenir à son tour une consolidation de la subjectivité...» *(Nietzsche* II, trad., p. 156; texte allemand : voir pp. 194 ss.)

Répondant à W.J. Richardson, Heidegger s'est expliqué de nouveau : dans *Sein und Zeit*, la question ne part pas du domaine de la subjectivité; il n'y a pas de problématique anthropologique, il n'y a que l'expérience du *Da-sein*, en ayant en vue la question de l'Etre. L'Etre de *Sein und Zeit* ne peut pas être posé par le sujet humain. L'Etre concerne

## 1. AU DELÀ DE LA MÉTAPHYSIQUE : L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE

Pour Heidegger, le propre de la métaphysique occidentale est de penser l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa généralité, dans sa totalité [2]. Autrement dit, la métaphysique *représente* l'étantité (ou l'«entité») de l'étant (*die Seiendheit des Seienden* [3]), l'οὐσία de l'ὄν, et cela d'une double manière :

> d'abord la totalité de l'étant comme tel, au sens de ses traits les plus généraux (ὄν καθόλου, κοινόν) mais, en même temps, la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut et, partant, divin (ὄν καθολου, ἀκρότατον, θεῖον). Le décèlement de l'étant comme tel s'est effectué nommément sous cette forme double dans la métaphysique d'Aristote [4].

Ainsi, la métaphysique est à la fois ontologie et théologie, elle est onto-théo-logique [5]. Mais le fondement même de ce «dimorphisme» échappe

le *Da-sein* comme le *An-wesen* (pré-sent) marqué par son caractère de temps. A la démarche de la pensée correspond donc le tournant . L'interrogation propre à *Sein und Zeit* n'est pas abandonnée pour autant, mais elle est com-plétée (*er-gänzt*) par le tournant . On ne peut compléter que quand on voit le tout *(das Ganze)*. Cette complétion apporte la définition adéquate du *Da-sein* : l'essence de l'homme pensée à partir de la vérité de l'Etre comme tel (cf. *Sein und Zeit*, § 66; *art. cit.*, pp. 400-401). «L'homme n'est pas ici objet d'une quelconque anthropologie. L'homme est ici concerné dans son aspect le plus profond et le plus large, dans son aspect proprement fondamental (*in* [...] *der eigentlich grundhaften Hinsicht)* : son rapport à l'être – c'est-à-dire dans le tournant *(Kehre)* : l'Etre *(Seyn)* et sa vérité dans son rapport à l'homme» (p. 401).

Il nous a donc paru justifié d'exposer les grands thèmes heideggériens sans entrer dans une discussion dont nous ne minimisons pas l'intérêt, mais contre laquelle Heidegger lui-même nous met en garde. Nous nous sommes borné à signaler ici ou là des remarques faites par Heidegger lui-même sur le développement de sa pensée . – Tous les ouvrages ou articles cités figurent dans la bibliographie jointe au fasc. V.

[2] Voir entre autres *Identité et différence*, in Questions I, p. 292. Cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 68; *Le retour au fondement de la métaphysique*, in Questions I, p. 23; *Contribution à la question de l'Etre*, in *op. cit.*, p. 197.

[3] Sur *Seiendheit*, voir ci-dessous, p. 36, note 9.

[4] *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 40. Cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 277 : «Ce qui, dans l'antiquité, et en dernier lieu chez Aristote, était le problème de la φιλοσοφία πρώτη, de la pensée philosophique au sens authentique, a reçu la forme arrêtée d'une discipline, s'est fixé comme *metaphysica generalis* sous le nom d''ontologie'. La question du ὄν ᾗ ὄν (de l'étant comme tel) s'y mêle fort confusément à celle de l'étant en totalité (θεῖον).» Voir aussi *La doctrine de Platon sur la vérité*, in Questions II, p. 160.

à la métaphysique : «elle ne représente constamment l'étant (ὄν) qu'en ce qui s'est montré déjà en tant qu'étant (ᾗ ὄν) à partir de celui-ci», sans jamais porter attention «à ce qui précisément dans cet ὄν, en tant qu'il a été décelé, déjà s'est celé»[6] – c'est-à-dire l'Etre. Elle n'interroge jamais sur l'Etre lui-même[7]. En pensant l'étant dans son être, elle pense bien l'être de l'étant (puisqu'elle ne peut penser «en direction de l'étant» que dans la lumière de l'Etre[8]), mais elle «ne pense l'Etre qu'autant qu'elle

[5] *Identité et différence,* p. 293 : «l'ontologie et la théologie sont des 'logies' pour autant qu'elles approfondissent l'étant comme tel et qu'elles le fondent en raison dans le Tout.» Heidegger précise que «cette essence onto-théologique de la philosophie proprement dite (πρώτη φιλοσοφία) doit être fondée en la manière dont l'ὄν, en tant précisément qu'ὄν, accède à l'ouvert. Le caractère théologique de l'ontologie ne tient donc pas au fait que la métaphysique grecque fut plus tard assumée par la théologie d'église du Christianisme et transformée par elle» *(Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 40). Pour Heidegger, la constitution essentiellement onto-théologique de la métaphysique s'explique en fonction de la manière dont a été comprise la différence de l'Etre et de l'étant : voir *Identité et différence,* p. 295 ss. Dans *Kant et le problème de la métaphysique,* Heidegger notait : «La métaphysique occidentale postaristotélicienne ne doit pas sa forme à l'héritage et au développement d'un prétendu système aristotélicien, mais à une méconnaissance de l'état incertain et ambigu (*Fragwürdigkeit und Offenheit*) dans lequel Platon et Aristote laissèrent les problèmes capitaux» (p. 68). Les motifs qui ont influencé plus que tout autre la formation du «concept scolaire de la métaphysique» et empêché de plus en plus le retour à la problématique originelle sont d'une part la division (en fonction de la conception chrétienne du monde) de la totalité de l'étant en trois régions, Dieu, la nature et l'homme, auxquelles correspondent la théologie, la cosmologie et la psychologie, formant ensemble une *metaphysica specialis* distincte de la *metaphysica generalis* qui a pour objet l'étant «en général» (*ens commune*); et, d'autre part, le mode de connaissance rationnel et *a priori* qui convient à la «reine des sciences» (cf. *op. cit.,* pp. 68-69).

[6] *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 41.

[7] Voir ci-dessous, p. 23. Parce qu'elle pense seulement l'être de l'étant, et jamais l'Etre lui-même, la métaphysique a réduit l'Etre à n'être qu'un concept, et le concept le plus général : cf. ci-dessous, p. 36. C'est également parce que, représentant l'étant comme étant, elle se réfère à l'Etre sans jamais le penser en lui-même *(Lettre sur l'humanisme,* p. 102), que la métaphysique est liée nécessairement à l'humanisme (soit que l'humanisme se fonde sur la métaphysique, soit qu'il s'en fasse lui-même le fondement). Voir *op. cit.,* p. 87 et *La doctrine de Platon sur la vérité,* p. 160. Voir aussi *Essai et conférences,* p. 80 ss., où Heidegger développe les conséquences pratiques de l'oubli de l'être dont est fautive la métaphysique occidentale : domination de la technique comme «organisation de la pénurie» (p. 111), «usure de l'étant» sous forme de guerres ou de production (voir notamment pp. 112-113), etc. De tout cela, la métaphysique est responsable. Car «la métaphysique fonde (...) une ère, lui fournissant, par une interprétation déterminée de l'étant et une acception déterminante de la vérité, le principe de sa configuration essentielle. Ce principe régit de fond en comble tous les phénomènes caractéristiques de cette ère. Aussi, une méditation suffisamment exhaustive de ces phénomènes doit-elle pouvoir, inversement, faire entrevoir à travers eux ce principe» *(L'époque des «conceptions du monde»,* in *Chemins qui ne mènent nulle part,* p. 69).

[8] *Lettre sur l'humanisme,* p. 102.

représente l'étant en tant qu'étant», et elle se meut «dans une confusion permanente d'étant et d'Etre»[9]. Elle utilise en quelque sorte la lumière de l'Etre en vue d'une représentation de l'étant qui lui permet de le dominer, mais elle ne pense pas, et ne peut pas penser, la *différence* de l'Etre et de l'étant[10]. La question directrice de la métaphysique, qui concerne l'être de l'étant, dépasse bien l'étant sur lequel elle questionne (et c'est le sens du mot méta-physique[11]); mais elle dépasse l'étant en posant la question de la participation de l'étant à l'Etre, la question de savoir comment l'étant, participant de l'Etre, reçoit de l'Etre sa détermination. La métaphysique se fonde donc dans la duplicité de l'étant et de l'Etre, «dans ce qui est désigné comme μετοχή et, en un seul mot, par le participe unique en son genre : ἐον»[12]; mais elle ne pense pas ni ne questionne cette duplicité de l'étant et de l'Etre «dans son être et dans

[9] *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 29; cf. *Lettre sur l'humanisme,* pp. 114-115. La métaphysique doit la vue de l'étant à la lumière de l'Etre : «partout où la métaphysique représente l'étant, l'Etre s'est éclairci» (*Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 24); mais cette lumière elle-même n'entre plus dans la vue de la pensée métaphysique, «car celle-ci ne représente l'étant et constamment que sous le point de vue de l'étant» *(ibid.).* Du fait qu'elle représente l'étant, l'Etre «s'est éclairci», il est «advenu en un décèlement» ('Αληθεια), mais 'il n'est point pensé dans son essence dé-celante, c'est-à-dire dans sa vérité» *(ibid.).* On peut cependant dire que le fondement sur lequel la métaphysique prend appui est la vérité de l'Etre, même si cette révélation de l'Etre reste inaperçue de la métaphysique elle-même *(ibid.).*

[10] Voir *Lettre sur l'humanisme,* p. 88. Sur la «différence ontologique», voir ci-dessous, pp. 83 ss.

[11] Voir *Qu'appelle-t-on penser ?,* p. 206. Cf. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), p. 72 a et b. *Introduction à la métaphysique,* pp. 29-30 : la métaphysique, c'est «le questionner philosophique sur l'étant comme tel» en totalité, un questionner qui va au delà de l'étant, puisqu'il questionne sur l'être de l'étant (la φύσις qui, d'après Heidegger, signifie l'être de l'étant). Toutefois ce questionner ne va pas plus loin que l'être de l'étant, et la doctrine de l'être comme *Actus purus* (S. Thomas) aussi bien que comme concept absolu (Hegel) ou éternel retour de la volonté de puissance (Nietzsche) demeure une «physique» : un questionner sur l'être de l'étant. L'Etre lui-même reste oublié. Cf. p. 31 : l'Etre comme tel reste caché à la métaphysique, il reste «dans l'oubliance», «et ceci d'une façon si marquée que l'oubliance de l'Etre qui tombe elle-même dans l'oubli, est le motif ignoré mais constant qui pousse au questionner métaphysique.»

[12] *Qu'appelle-t-on penser ?,* p. 206; cf. pp. 204-205 : le participe ἐὸν, *ens,* étant, n'est pas un participe parmi d'autres : c'est celui qui rassemble en soi tous les participes possibles, celui dans lequel tous les autres s'enracinent. La double signification des participes repose sur la duplicité de ce qu'ils nomment sans l'exprimer; mais cette duplicité elle-même repose sur ce qui est «*éminemment* double», et qui se cache dans le mot «étant». C'est selon cette duplicité éminente et unique en son genre «que l'étant a son être dans l'Etre, et que l'Etre a son être en tant qu'Etre d'un étant» (p. 204). «La distinction qui nous est familière entre substantif et verbe» ne vient pas de la grammaire, ni de la logique : elle a son origine, explique Heidegger, dans le *Sophiste* : «le titre latin de 'participe' est la traduction du grec μετοχή. La participation de quelque chose à quelque chose,

son origine, en tant qu'elle est *cette* duplicité»[13]. La métaphysique ne pose donc pas, et ne peut pas poser, la question portant sur la vérité de l'Etre lui-même; elle ne peut pas, même si elle en donne l'apparence[14], penser la vérité de l'Etre, qui reste pour elle «le fondement inconnu et infondé»[15].

Tel va être précisément le but de l'«ontologie fondamentale» de Heidegger : revenir sur le fondement de la métaphysique, sur ce qui, dans l'étant, reste celé : l'Etre[16]. Toutefois Heidegger, dans des écrits

c'est μετέχειν. Dans la pensée de Platon, ce mot est fondamental. (...) La μέθεξις, la participation de l'étant à l'Etre, repose sur ce qu'exprime grammaticalement la μετοχή, le Participe ἐὸν, ὄν» (p. 205). Cf. *La parole d'Anaximandre,* in Chemins qui ne mènent nulle part, pp. 280-281 : μετοχή, «participe», désigne la «participation aussi bien à la signification verbale qu'à la signification nominale du mot. Ainsi, ὄν dit 'étant', au sens de *être* un étant; mais ὄν nomme aussi en même temps un *étant,* qui est. Sous l'ambiguïté de la signification participiale du ὄν se cache la différence entre 'étant' et 'un étant'. Ce qui, ainsi présenté, a tout d'abord l'air d'une subtilité grammaticale, cela est en vérité l'énigme de l'être.»

[13] *Qu'appelle-t-on penser ?,* p. 207. C'est l'origine et l'essence de cette duplicité, de cette différence, que Heidegger va s'efforcer de penser : voir *Identité et différence,* p.298 ss. (ci-dessous, p. 84). Cette différence, qui constitue l'essence même de l'Etre (cf. *La parole d'Anaximandre,* in *Chemins qui ne mènent nulle part,* p. 297), est le fondement que la métaphysique abandonne constamment sans pourtant lui échapper jamais : voir *Le retour au fondement de la métaphysique,* pp. 24-25.

[14] Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 29. Il semble même «que la métaphysique soit vouée, par la manière dont elle pense l'étant, à être, à son insu, l'obstacle qui interdit à l'homme la relation originelle de l'Etre à l'essence de l'homme» (*op. cit.,* p. 30).

[15] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* Questions I, p. 74.

[16] Voir *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 42 : «Sur cela qui est celé dans l'ὄν, la métaphysique demeure fondée, si toutefois elle consacre sa représentation à l'ὄν ᾗ ὄν. La question qui revient sur cela qui est celé cherche donc, si on l'envisage du point de vue de la métaphysique, la fondation de l'ontologie. C'est pourquoi l'entreprise se nomme, dans *Sein und Zeit* (§ 4, p. 13; trad., p. 28) 'ontologie fondamentale'.» Cf. *Lettre sur l'humanisme,* p. 142 : «... aussi longtemps que la vérité de l'Etre n'est pas pensée, toute ontologie reste sans son fondement. C'est pourquoi la pensée qui tentait avec *Sein und Zeit* de penser en direction de la vérité de l'Etre s'est désignée comme ontologie fondamentale. Celle-ci remonte au fondement essentiel d'où provient la pensée de la vérité de l'Etre.» Dans l'*Introduction à la métaphysique,* Heidegger insistait sur la fondation du *Dasein* requise pour l'élaboration de la question «vers» *(nach)* l'Etre : «Lorsque la question vers l'être s'enquiert non pas seulement de l'être de l'étant, mais de l'Etre lui-même en *son* estance, il faut alors absolument et expressément une fondation du Dasein guidée par cette question, et c'est la *seule* raison pour laquelle cette fondation s'est donnée le nom d''ontologie fondamentale'» (*Introduction à la métaphysique,* p. 179; cf. *Sein und Zeit,* Introduction). Dans *Kant et le problème de la métaphysique,* qui se situe entre *Sein und Zeit* et l'*Introduction à la métaphysique (Sein und Zeit* : 1927; *Kant und das Problem der Metaphysik* : 1929; *Einführung in die Metaphysik* : 1935, publié en 1952), Heidegger dégage l'idée d'une «métaphysique du *Dasein* comme ontologie fondamen-

postérieurs à *Sein und Zeit,* préfère abandonner le terme même d'«ontologie» en raison des incompréhensions qu'il a rencontrées – alors que ce mot avait simplement été pris par lui au sens large d'«effort pour faire parler l'Etre»[17].

tale». Estimant qu'à la métaphysique conçue comme «connaissance pure et rationnelle de l'étant 'en général' et de la totalité de ses régions capitales», il manque «une preuve contraignante du savoir auquel elle prétend» (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 70), Heidegger entreprend d'analyser et d'interpréter la *Critique de la raison pure* en vue de préciser ce qu'il entend par «instauration du fondement de la métaphysique», instauration qui appartient à l'ontologie fondamentale. Après avoir montré que la connaissance finie de l'étant exige, pour être possible, une connaissance non réceptive, apparemment non finie, «une sorte d'intuition 'créatrice'» (*op. cit.*, p. 98), Heidegger est amené à se poser la question : comment l'homme doit-il être lui-même constitué ontologiquement pour pouvoir «s'apporter, sans l'aide de l'expérience, la structure ontologique de l'étant, c'est-à-dire une synthèse ontologique» ? (*op. cit.*, p. 99). Ou, en termes plus explicites : «comment le *Dasein* humain et fini peut-il, d'avance, dépasser (transcender) l'étant, alors que non seulement il n'a pas créé cet étant, mais que, de plus, il doit lui être ordonné s'il veut exister comme *Dasein* ? Le problème de la possibilité de l'ontologie est donc la question relative à l'essence et au fondement essentiel de la transcendance propre à la compréhension préalable de l'Etre. Le problème de la synthèse transcendantale, c'est-à-dire de la synthèse constitutive de la transcendance, peut donc aussi se poser de la manière suivante : comment l'étant fini que nous appelons homme doit-il être, en son essence la plus intime, pour que, en général, il soit ouvert à l'étant, étant qu'il n'est pas lui-même, et qui donc, de son côté, devra être capable de se manifester de soi ?» (*op. cit.*, pp. 102-103; sur la transcendance, cf. ci-dessous, p. 48 ). On voit donc que «fonder la possibilité de l'ontologie s'avère être un dévoilement de la transcendance, c'est-à-dire de la subjectivité du sujet humain» (*op. cit.*, p. 262). Mais il ne faut pas confondre cette interrogation sur l'homme avec l'«anthropologie» récusée par Heidegger, c'est-à-dire avec «l'interprétation philosophique de l'homme qui explique et évalue la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme» (*L'époque des «conceptions du monde»*, p. 84). Dans une telle perspective, «l'étant n'est «censé être que dans la mesure où il est rapporté à cette vie [celle de l'homme] et réfléchi à partir d'elle, de sorte qu'on puisse le vivre dans l'expérience vécue (...) l'homme lutte pour la situation lui permettant d'être l'étant qui donne la mesure à tout étant et arrête toutes les normes» (*op. cit.*, p. 85). D'une telle situation c'est Descartes qui est le grand responsable, avec son interprétation de l'homme comme *subjectum* (voir *op. cit.*, pp. 89 et 99). Il faut donc dépasser Descartes, en dépassant la métaphysique qu'il a fondée. L'«anthropologie» dont parle Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique,* ou plutôt sa question concernant l'essence de l'homme et la finitude de l'homme, est d'une tout autre nature. La «métaphysique du *Dasein*», guidée par la question *fondamentale* de la possibilité interne de la compréhension de l'Etre (question qui dépasse celle de la métaphysique «traditionnelle», puisque cette dernière n'interroge pas sur l'Etre lui-même), dévoile «la structure de l'être propre au *Dasein*, de telle manière que cette structure se manifestera comme ce qui rend intrinsèquement possible la compréhension de l'Etre» (*op. cit.*, p. 288). Ce dévoilement de la structure d'être du *Dasein* est ontologie *fondamentale,* «pour autant qu'elle établisse le fondement de la possibilité de la métaphysique, c'est-à-dire pour autant qu'elle considère comme son fondement la finitude du *Dasein.* Sous ce titre d'ontologie fondamentale est déjà inclus le problème de la finitude dans l'homme comme l'élément décisif qui rend possible la compréhension de l'Etre» (*ibid.*).

[17] Voir *Introduction à la métaphysique*, p. 52 : «... on peut (...) prendre le terme 'on-

Quoi qu'il en soit, cette ontologie (en prenant le terme au sens où Heidegger l'entend), cette élaboration de la question portant sur l'Etre lui-même, va impliquer – et on le comprend – une double tâche : une ontologie fondamentale et une destruction de l'histoire de la métaphysique, qui doit montrer comment la métaphysique que Heidegger appelle «traditionnelle» ne pose plus la question du *sens* de l'Etre (ou de sa vérité, ce qui revient au même[18]). La deuxième partie de *Sein und Zeit* devait précisément apporter «les grandes lignes d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie, à la lumière de la problématique de la temporalité»[19].

Nous reviendrons plus loin sur l'«ontologie phénoménologique universelle»[20] qui, partant de l'herméneutique du *Dasein*, parvient à la

tologie' en son sens 'le plus large', 'sans référence à des directions et à des tendances ontologiques' [Heidegger renvoie à *Sein und Zeit*, § 3, p. 11; trad., p. 26]. En ce cas 'ontologie' signifie un effort pour faire parler l'Etre, et cela en passant par la question : 'Qu'en est-il de l'Etre ?' (pas seulement de l'étant comme tel). Mais, comme cette question n'a pas jusqu'à présent trouvé d'écho, ni encore moins de réplique, mais a été recusée, expressément même, par les différents milieux de l'érudition philosophique scolaire, laquelle aspire à une 'ontologie' au sens traditionnel, il peut être bon de renoncer désormais aux termes 'ontologie', 'ontologique'. Des manières de questionner qui (...) sont séparées par tout un monde, ne doivent pas non plus porter le même nom.» Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 42 : «... cette dénomination se révèle aussitôt périlleuse, comme tout autre dénomination en ce cas (...).Le terme 'ontologie fondamentale' donne à croire en effet que la pensée qui tente de penser la vérité de l'Etre et non pas, comme toute ontologie, la vérité de l'étant, est elle-même encore, en tant qu'ontologie fondamentale, une sorte d'ontologie. En fait, la pensée qui pense la vérité de l'Etre a, en tant que retour au fondement de la métaphysique, abandonné dès le premiers pas le domaine de toute ontologie.» Voir aussi *Lettre sur l'humanisme*, p. 143.

[18] Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 39.

[19] *Sein und Zeit*, § 6, p. 22 (trad., p. 39); § 8, p. 39 (trad., p. 58). Sur la signification de cette «destruction», voir *Contribution à la question de l'Etre*, p. 240, cité ci-dessous, note 38. Voir aussi *Qu'est-ce que la philosophie ?* in Questions II, p. 29 : «Dans *Sein und Zeit* (§ 6) le sens de ce mot est clairement circonscrit. Destruction ne signifie pas anéantissement, mais démantèlement, déblaiement et mise à l'écart – des énoncés purement historisants sur l'histoire de la philosophie. Détruire signifie ouvrir notre oreille, la rendre libre pour ce qui, dans la tradition qui délivre, nous est intenté comme être de l'étant.»

[20] Cf. *Sein und Zeit*, § 7, p. 38 (trad., p. 56) : «La philosophie est ontologie phénoménologique universelle, qui part de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'*existence*, a fixé le fil conducteur de tout questionnement philosophique au lieu d'où il *jaillit (entspringt)* et où il se *rabat (zurückschlägt)*.» Pour Heidegger, «c'est seulement comme phénoménologie qu'une ontologie est possible» *(op. cit.*, § 7, p. 35; trad., p. 53; cf. p. 37 [pp. 56-57] : prise quant à son contenu réel, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant). Heidegger conçoit la phénoménologie d'une autre manière que Husserl, qui lui a du reste reproché de ne pas avoir compris «la progression de la subjectivité mondaine (l'homme) vers la subjectivité transcendantale» *(Nachwort zu meinen*

question du sens de l'Etre par l'intermédiaire de la question du sens ontologique du *Dasein*[21]. Ici, nous voudrions souligner le caractère très différent de cette ontologie comparativement à la métaphysique dite «traditionnelle», qu'elle veut dépasser pour retrouver son fondement celé et être une «pensée de l'Etre lui-même dans l'Etre»[22].

Cette pensée de l'Etre n'est plus une pensée par mode de représentation, comme celle de la métaphysique; elle n'est plus métaphysique, elle n'est plus philosophie[23], du moins en l'un des sens où Heidegger prend ce terme[24], parce qu'elle pense «plus originellement»

*Ideen*, p. 551), et donc de n'avoir pas compris la réduction phénoménologique. Voir O. PÖGGELER, *La pensée de Heidegger*, ch. IV, pp. 91 ss. Voir aussi HEIDEGGER, *Ein Vorwort.*

21 Voir section 3. Sur l'herméneutique du *Dasein*, voir *Sein und Zeit*, § 7, pp. 37 ss. (trad., pp. 55 ss.). Dans *Unterwegs zu Sprache* (pp. 96 ss.). Heidegger explique pourquoi il a employé le terme «herméneutique». Ce mot, qui vient de la théologie, il l'a rencontré chez Dilthey et Schleiermacher. «Herméneutique», dans *Sein und Zeit*, ne signifie pas l'art de l'explication ou l'explication elle-même, mais la tentative de déterminer l'essence de l'explication du point de vue de ce qui est herméneutique. Plus tard, Heidegger abandonne le terme et veut que sa pensée reste sans titre. Voir *op. cit.*, pp. 121-123 (trad., pp. 152-154). L'herméneutique est l'explication qui annonce, puisqu'elle écoute le message d'en-haut.

22 *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 27.

23 «La pensée à venir ne sera plus philosophie, parce qu'elle pensera plus originellement que la métaphysique, mot qui désigne la même chose» *(Lettre sur l'humanisme*, p. 153). Cf. *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in *Kierkegaard vivant*, p. 174 : «Philosophie, cela veut dire métaphysique.» Et p. 173 : il faut éduquer la pensée pour la faire «sortir» de la philosophie (ce qui est le but de *Sein und Zeit*). Voir aussi *Contribution à la question de l'Etre*, p. 245 : «La pensée qui demande : 'Qu'est-ce que la métaphysique ?', c'est-à-dire la pensée qui, dans tous les sens du mot, 'sort' de la métaphysique, n'est plus science.» Heidegger qualifie la philosophie de «non-pensée» (*Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 27). Cf. *Lettre sur l'humanisme*, p. 80 : «on ne pense plus, on s'occupe de 'philosophie'». Sur les méprises concernant la philosophie, voir *Introduction à la métaphysique*, pp. 28 ss.; philosopher, c'est questionner : cf. ci-dessous, p. 29. Pour Heidegger, qui est en réaction violente contre la logique, «la pensée ne commencera que lorsque nous aurons appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est la contradiction la plus acharnée de la pensée» *(Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, in *Chemin qui ne mènent nulle part*, p. 219). Des trois dangers qui menacent la pensée, l'un est mauvais et confus : c'est la «production philosophique» (*L'expérience de la pensée*, in Questions III, p. 29); mais le plus malin et le plus mordant est la pensée elle-même : «Il faut qu'elle pense contre elle-même, ce qu'elle ne peut que rarement» (*ibid.*).

24 En effet, si Heidegger affirme explicitement, non seulement dans la *Lettre sur l'humanisme*, mais encore dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (beaucoup plus récent) que la philosophie *est* la métaphysique (voir note 23) et que la pensée à venir ne sera plus philosophie, il peut aussi prendre le mot «philosophie» en un autre sens, pour désigner, précisément, la pensée de l'être. Ainsi, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il

que la métaphysique. Elle est elle-même «événement de l'Etre», «l'événement *(Ereignis)* par lequel l'Etre revendique l'homme pour la vérité de l'Etre»[25]. La pensée de l'Etre est donc la réponse de l'homme à cette revendication de l'Etre[26], la réponse à «la parole de la voix silencieuse de l'Etre», cette voix qui appelle l'homme à éprouver «la merveille des merveilles : *que* l'étant *est*»[27]. La pensée cesse ainsi d'être représentative pour devenir pure «attente»[28]. Cette attente, qui ne représente rien, est tournée vers l'Ouverture qu'est la «libre Etendue»

définit la pilosophie (du moins la philosophie *accomplie*) comme «la correspondance (*Entsprechung*) qui parle, dans la mesure où elle prend garde à l'appel de l'être de l'étant. La correspondance prête l'oreille à la voix de l'appel. Ce qui s'adresse à nous comme la voix de l'Etre nous convoque à correspondre» *(Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 31; cette correspondance signifie être dis-posé – en français dans le texte –, c'est-à-dire «ex-posé, éclairé et ainsi transposé dans l'appartenance à ce qui est»). Il serait intéressant de faire une étude des usages différents que fait Heidegger des termes «métaphysique», «ontologie» et «philosophie».

[25] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 79 et 82. Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 31 : «Tout tient en ceci, que la pensée en son temps se fasse plus pensante. On y parvient lorsque la pensée, au lieu de s'élever à un plus haut degré de tension, est renvoyée à une autre origine. La pensée posée par l'étant comme tel, donc procédant par représentation et par là même éclairante, est alors relevée par une pensée qui est événement *(ereignetes)* de l'Etre lui-même et donc à l'écoute et au service de l'Etre.» En réalité, Heidegger prend le mot *Ereignis* en un sens différent du sens moderne «événement». Voir à ce sujet les explications qu'il donne lui-même dans *Identité et différence*, pp. 270-271 et dans *Temps et être (Zeit und Sein)*, pp. 57 ss. Voir également ci-dessous, pp. 76-77 , note 213 et *Essais et conférences*, pp. 348-349.

[26] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 81. Cf. *Lettre sur l'humanisme*, p. 152. Ce qui est «d'abord sans nom», *zuvor namenlos (Sérénité*, in Questions III, p. 199; *Gelassenheit*, p. 45) peut être nommé, et, comme tel, pensé, lorsque la pensée n'est plus représentation; c'est alors que nous sommes sur le point d'avoir accès à l'essence de la pensée (cf. *op. cit.*, p. 195).

[27] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 78. Cf. p. 81 : «Dans l'offrande advient le merci celé qui seul honore la bienveillance en vertu de laquelle l'Etre s'est transmis à l'essence de l'homme dans la pensée, afin que l'homme assume, dans la relation à l'Etre, la garde de l'Etre. La pensée originelle est l'écho de la faveur de l'Etre, dans laquelle s'éclaircit et se laisse advenir l'unique réalité : que l'étant est. Cet écho est la réponse humaine à la parole de la voix silencieuse de l'Etre. La réponse de la pensée est l'origine de la parole humaine, parole qui seule donne naissance au langage comme divulgation de la parole dans les mots.» En répondant ainsi à la «voix» de l'Etre, «la pensée redescendra dans la pauvreté de son essence provisoire. Elle rassemblera le langage en vue du dire simple. Ainsi le langage sera le langage de l'Etre, comme les nuages sont les nuages du ciel» *(Lettre sur l'humanisme*, p. 154). Cette pauvreté de la pensée de l'Etre (cf. ci-dessous, p. 56, note 89 et p. 82, note 245) constitue «l'essentielle pauvreté du berger [l'homme, berger de l'Etre] dont la dignité repose en ceci : être appelé par l'Etre lui-même à la sauvegarde de sa vérité» (*op. cit.*, p. 119).

[28] Voir *Sérénité*, p. 197.

*(Gegnet),* et ainsi nous libère de la subjectivité [29].

Et pourtant, si cette pensée n'est plus métaphysique en ce sens qu'elle ne cherche dans l'étant aucun appui [30], cela ne veut pas dire qu'elle doive penser *contre* la métaphysique [31], ni même l'écarter, car la métaphysique appartient à la nature de l'homme, elle *est* le *Dasein* lui-même [32]. Heidegger ne la répudie donc pas, mais d'une certaine manière l'abandonne pour retourner à son fondement [33]. Il s'agit de faire un «pas en arrière»[34], qui part de la métaphysique pour atteindre à l'essence de la métaphysique [35]; autrement dit, il s'agit d'une «ap-

[29] Voir *op. cit.*, pp. 197-204. Cette libération *(Gelassensein)* est le premier moment de la sérénité *(Gelassenheit)*, qui consiste en ce que l'homme, «tourné vers la libre Etendue, demeure serein et confiant, et cela du fait même de cette dernière» (p.203;cf.ci-dessous,p. 78, note 229. Sur la «libération» à l'égard de la transcendance et de l'horizon, cf. ci-dessous, p. 52., note 75.

[30] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 82; cf. p. 76 et ci-dessous, p. 76 , note 213. Voir aussi *Temps et être*, Prologue p. 15 : «La tentative de penser l'Etre sans l'étant devient une nécessité, parce que sans cela, à ce qu'il me paraît, il n'y a plus aucune possibilité de porter en propre au regard l'Etre de ce qui *est* aujourd'hui tout autour du globe terrestre – sans parler de déterminer suffisamment le rapport qui tient et porte l'homme jusqu'à ce qui jusqu'ici se nommait 'être'.» Cf. *op. cit.*, p. 25.

[31] *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 26. Cf. *Lettre sur l'humanisme*, pp. 111-112 : rappelant que, dans *Sein und Zeit*, il pense encore l'Etre à partir de l'étant, «selon une manière de voir de prime abord inévitable dans la métaphysique encore régnante», (p. 111), Heidegger écrit : «Cette détermination à rebours de l'essence de l'Etre à partir de l'éclaircie de l'étant comme tel demeure inévitable pour toute pensée qui cherche à se poser la question portant sur la vérité de l'Etre. La pensée atteste ainsi la destination propre de son essence. Loin d'elle la prétention de vouloir tout reprendre par le début et de déclarer fausse toute philosophie antérieure.» Mais cette perspective sur l'Etre est *en vue* d'un *dépassement.*

[32] Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 26; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 287; *Qu'est-ce que la métaphysique* (trad. R. Munier), pp. 74 b et 75 a et b : «la métaphysique appartient à la 'nature de l'homme'. Elle n'est ni une branche de la philosophie scolaire, ni un champ ouvert à des spéculations sans frein. La métaphysique est l'advenir fondamental dans le *Dasein*. Elle est le *Dasein* lui-même (...). Nous ne saurions d'ailleurs nous transporter en elle, parce que – dans la mesure où nous existons – nous nous tenons déjà toujours en elle (...). Dans la mesure où l'homme existe advient, d'une certaine manière, le philosopher.» Sur le sens du mot «existence» *(Existenz)* chez Heidegger, voir ci-dessous, pp. 41 et 54.

[33] Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, pp. 25-26.

[34] *Identité et différence*, p. 285; cf. p. 307. Cf. *Contribution à la question de l'Etre*, p. 247 : «Il ne s'agit pourtant pas de rebrousser le temps, de revenir au vécu ancien, pour tenter de le rafraîchir par des artifices de forme. 'En arrière' signifie ici la direction de ce lieu (l'oubli de l'Etre) qui a donné déjà et donne encore à la métaphysique sa provenance.»

[35] Voir *Identité et différence*, p. 285. Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, pp. 30-31 : «Mais supposé qu'au dépassement de la métaphysique corresponde l'effort

propriation», d'une *Verwindung* [36] de la métaphysique [37]. D'où l'importance de la question : «Qu'est-ce que la métaphysique ?», si l'on veut «sauver la métaphysique dans son essence»[38]. Ce faisant, on la dépasse en l'achevant [39].

d'apprendre à être enfin attentif à l'oubli de l'Etre pour éprouver et insérer cette épreuve (*Erfahrung)* dans la relation de l'Etre à l'homme et de l'y garder, la question : «Qu'est-ce que la métaphysique ?' resterait peut-être, dans le dénuement de l'oubli de l'Etre, la nécessité la plus haute de toutes pour la pensée.»

[36] Sur *Verwindung* et *Verwinden*, voir *Essais et conférences*, p. 80, note 3 : Le verbe *verwinden*, explique Heidegger lui-même, veut dire ici «faire sienne une chose en entrant plus profondément en elle et en la transposant à un niveau supérieur».

[37] Cf. *Contribution à la question de l'Etre*, p. 239 : «L'Appropriation [c'est ainsi que G. Granel traduit *Verwindung*] de la métaphysique est l'Appropriation de l'oubli de l'être. Cela consiste à se tourner vers l'essence de la métaphysique, c'est-à-dire l'entourer de cela même à quoi son essence aspire déjà lorsqu'elle invoque le pays où elle se lèvera libre, les grandes plaines de sa vérité. C'est pourquoi il faut que la pensée qui veut répondre à l'Appropriation de la métaphysique commence par éclaircir l'essence de la métaphysique. Pour une telle tentative l'Appropriation de la métaphysique prend d'abord l'apparence d'un dépassement de la métaphysique, qui se contente de laisser derrière soi la représentation exclusivement métaphysique afin de conduire la pensée dans les libres espaces qui s'ouvrent lorsqu'on 'revient' de l'essence de la métaphysique. Mais ce qui se produit dans l'Appropriation, et en elle seule, c'est bien plutôt que la vérité de la métaphysique expressément revient, vérité durable d'une métaphysique apparemment répudiée, qui n'est autre que son *Essence* désormais réappropriée : sa *Demeure.*» Toutefois, «une méditation suffisante et endurante finit (...) par apercevoir que la Métaphysique, suivant en cela son essence, ne permet jamais à la Demeurance humaine de s'installer véritablement dans le Lieu, c'est-à-dire dans l'essence de l'oubli de l'Etre. C'est pourquoi il faut que Pensée et Poésie retournent là où d'une certaine façon elles ont toujours déjà été, et où malgré cela elles n'ont jamais bâti. Ce n'est pourtant qu'en bâtissant que nous pouvons préparer notre Demeurance en ce lieu. Il s'en faut qu'un tel Bâtir puisse déjà songer à ériger la Maison pour le Dieu et les habitations pour les mortels. Il doit se contenter de travailler au chemin qui ramène au lieu de l'Appropriation de la Métaphysique, et qui permet par là de parcourir les possibilités et la convenance d'un dépassement du nihilisme» (*op. cit.*, p. 248). Sur le dépassement du nihilisme, voir ci-dessous, p. 103.

[38] Voir *op. cit.*, p. 240. «Il est d'un grotesque à peine surpassable de proclamer que ma tentative de pensée est la démolition de la métaphysique et dans le même temps de se maintenir grâce à cette tentative sur des chemins de pensée et dans des représentations que l'on a empruntées (je ne dis pas dont on s'avoue redevable) à cette prétendue démolition. La question n'est pas ici qu'il faille dire merci, mais qu'il faut réfléchir. Or l'irréflexion a commencé déjà en 1927, avec la mécompréhension superficielle de la *Destruktion* exposée dans *Sein und Zeit*, qui ne connaît pas d'autre désir, en tant que Dé-construction de représentations devenues banales et vides, que de regagner les épreuves de l'être qui sont à l'origine celles de la métaphysique» (*ibid.*).

[39] Sur le sens de cet «achèvement», voir *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, pp. 176-177. Sur le «dépassement» *(Überwindung)* de la métaphysique, voir *Essais et conférences*, p. 80 ss. Le dépassement de la métaphysique, pensé dans son rapport à l'histoire de l'être, «est un signe précurseur annonçant la com-préhension *(Verwindung)* commençante de l'oubli de l'être» (*op. cit.*, p. 90), un avènement, une aube *(Ereignis)* «à

L'ontologie fondementale de Heidegger, qui s'efforce de redécouvrir l'origine et l'essence de ce que la métaphysique n'a pas su penser : la différence de l'Etre à l'étant, doit donc commencer par penser métaphysiquement, mis en même temps elle doit «penser à partir du fondement de la métaphysique, c'est-à-dire ne plus penser métaphysiquement» – d'où son ambiguïté *essentielle*[40], qui lui a valu de n'être pas comprise. Mais à cela Heidegger tient absolument : la question de L'Etre «dépérit» si elle n'abandonne pas le langage de la métaphysique – au risque de se voir écarter comme «simple ronron obscur»[41].

Le fondement de cette ambiguïté ne réside-t-il pas en ceci, que l'oubli de l'Etre *(Seinsvergessenheit),* dont Heidegger charge la métaphysique, constitue en définitive, s'il est «droitement pensé», «la promesse d'un trésor qui n'attend plus qu'une recherche à sa mesure ?»[42] En effet l'oubli de l'Etre, qui est essentiel à la métaphysique, n'est pas une simple omission. Encore moins s'agit-il d'une erreur [43]. Il doit être pensé comme événement *(Ereignis),* et non comme faute [44].

Certes la métaphysique accentue encore, de la part de l'homme, le cèlement *(Verborgenheit)* de l'Etre, et est en grande partie responsable

laquelle répond l'expropriation de l'étant, où s'éclairent la détresse de la vérité de l'Etre et par conséquent les premières émergences de la vérité» *(ibid.).* Aussi Heidegger peut-il dire que «dépasser la métaphysique, c'est la livrer et la remettre à sa propre vérité» *(ibid.).* Avec la métaphysique de Nietzsche qui, dans la volonté de puissance, «fait apparaître l'*avant*-dernière étape du processus par lequel l'étantité de l'étant se déploie comme volonté de volonté» *(op. cit.,* p. 93), la philosophie est achevée en ce sens qu'elle «a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées» (*op. cit.,* p. 95). Mais, précise aussitôt Heidegger, «la fin de la philosophie n'est pas la fin de la pensée, laquelle passe à un autre commencement» (*op. cit.,* p. 96). Ce qui prend fin, c'est «la philosophie qui a cours à l'époque de la métaphysique achevée», autrement dit l'anthropologie (voir *op. cit.,* p. 100). Voir aussi *Lettre sur l'humanisme,* p. 139.

[40] Voir *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique,* p. 74; cf. ci-dessous, p. 24.

[41] Voir *Contribution à la question de l'Etre,* pp. 225 et 248 (cf. ci-dessous, p. 81 , note 243).

[42] *Op. cit.,* p. 238.

[43] Loin d'être le résultat d'un gauchissement d'une métaphysique qui, à l'origine, aurait pensé l'Etre, l'oubli de l'Etre tient à la métaphysique en tant que métaphysique : voir *Le mot de Nietzsche : «Dieu est mort»,* pp. 216-217.

[44] Voir *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 29. Dans *Temps et Etre (Zeit und Sein),* Heidegger souligne que «quand Platon présente l'Etre comme ἰδέα et comme κοινωνία des Idées, Aristote comme ἐνέργεια, Kant comme *positio,* Hegel commé Concept absolu, Nietzsche comme volonté de puissance» (cf. ci-dessous, pp. 57-62 ) «ce ne sont pas des doctrines au hasard, mais bien des paroles de l'Etre, qui répondent à un appel parlant dans le cœur s'hébergeant lui-même de la destination, dans le *Es gibt Sein» (Temps et Etre,* p. 33).

d'un oubli de l'Etre qui mène à un oubli de l'oubli de l'Etre[45], double oubli en lequel on ne se pose même plus la question de l'Etre. Ce faisant, la métaphysique a préparé le danger ultime que l'homme doit affronter aujourd'hui, et par là elle est responsable de ce qui risque de détruire l'essence même de l'homme (qui est ek-sistence vers l'Etre[46]). Cependant, si la métaphysique, dès le départ, oublie l'Etre de telle sorte qu'«il n'en soit rien de l'Etre et de sa vérité», de telle sorte que l'Etre lui-même soit «tenu pour rien», et «n'entre pas dans la lumière du déploiement de son règne»[47], c'est aussi parce que l'Etre se dérobe et donc reste impensé : il tient «à l'essence de l'Etre lui-même qu'il reste impensé, parce qu'il se dérobe. L'Etre lui-même se dérobe en sa vérité»[48]. S'il en est ainsi, la métaphysique n'est donc pas une erreur :

> La métaphysique elle-même n'aurait alors pas simplement omis la question de l'Etre non encore méditée. Encore moins serait-elle une erreur. La métaphysique aurait, en tant qu'Histoire de la vérité de l'étant comme tel, pris site à partir du destin de l'Etre même. La métaphysique serait, en son essence, le secret impensé, parce que retenu, de l'Etre lui-même[49].

L'Etre, en effet, est en lui-même «silence» et «secret»[50]; il retient sa vérité[51], il retire son essence (c'est ce que Heidegger appelle l'ἐποχή de l'Etre[52]), il demeure en retrait au cœur même de son dévoilement, au cœur même de l'ἀλήθεια[53]. La *Lichtung* de l'Etre (qui est l'Etre même[54])

[45] Voir *Essais et conférences*, pp. 319-320 (*Vorträge und Aufsätze*, p. 264; *Nietzsche* II, p. 199 (texte allemand, p. 252); *Identité et différence*, pp. 302-303 (*Identität und Differenz*, p. 66). *Introduction à la métaphysique*, p. 31 (ci-dessus, note 11).

[46] Cf. ci-dessous, pp. 41 et 54.

[47] *Le mot de Nietzsche : «Dieu est mort»*, p. 217.

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.* Heidegger ajoute : «S'il en était autrement, la pensée qui s'efforce de s'en tenir à ce qu'il faut penser – à l'Etre, cesserait d'avancer toujours la question : qu'est-ce que la métaphysique ?» Si donc la métaphysique (en tant qu'Histoire de la vérité de l'Etre comme tel) est «nihilisme» en ce sens qu'elle tient pour rien l'Etre lui-même *(ibid.)*, la détermination historiale du nihilisme doit nous indiquer «la région à l'intérieur de laquelle l'essence du nihilisme devient appréhensible, pour devenir quelque chose de pensé» (*op. cit.*, p. 218; cf. ci-dessous, pp. 102-103).

[50] Voir *Nietzsche* II, trad., pp. 200 et 296-297.

[51] Voir *La parole d'Anaximandre*, p. 275; cf. ci-dessous, pp. 75 et 106.

[52] *Ibid.*

[53] Voir *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, p. 172; cf. ci-dessous, p. 62.

[54] Voir *Lettre sur l'humanisme*, p. 103. Sur la *Lichtung*, voir ci-dessous, p. 65.

est retrait de la présence [55], et c'est pourquoi «la vérité de l'Etre, en tant que la *Lichtung* elle-même, reste celée à la métaphysique»[56]. Mais précisément, ce «cèlement», dit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme,* «n'est pas une insuffisance de la métaphysique, c'est au contraire le trésor de sa propre richesse qui lui est à elle-même soustrait et cependant présenté»[57].

En d'autres termes, l'oubli de l'Etre, loin d'être un défaut, est «l'événement le plus riche et le plus vaste»[58] qui a amené l'avènement de la métaphysique et, inséparablement, celui de l'Histoire occidentale. Cet oubli «fait partie de l'essence même de l'Etre, par lui voilée»[59], il est essentiel à l'Etre [60]; et donc, «l'oubli droitement pensé, le recèlement de ce comme quoi l'Etre essentiellement demeure et qui est encore indécelé», cache des richesses inexhumées [61].

Si la métaphysique repose sur l'oubli de l'Etre, c'est parce que l'Etre se dérobe, reste impensé – et nous verrons que c'est là la signification du *Rien* de Heidegger, ce Rien dont on a, à tort, fait un «néant nul»[62].

[55] *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée,* p. 172.
[56] *Lettre sur l'humanisme,* p. 103.
[57] *Ibid.*
[58] *La parole d'Anaximandre,* p. 297.
[59] *Ibid.* Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 29 : «... la vérité de l'Etre demeure celée à la métaphysique, au cours de son histoire, d'Anaximandre à Nietzsche. Pourquoi la métaphysique ne la pense-t-elle pas ? L'omission d'une telle pensée tient-elle seulement à la manière propre de la pensée métaphysique ? Ou appartient-il au destin essentiel de la métaphysique que son propre fondement se dérobe à elle, parce qu'au lever du décèlement, ce qui dans ce dernier déploie son essence : le cèlement, partout se retire et cela au profit du décelé qui apparaît comme l'étant ?» – Si l'Etre, qui est de soi la chose la plus manifeste, est pour nous la moins manifeste, et ceci au bénéfice de l'étant, cela tient à l'essence même de l'Etre, et non pas à quelque propriété de l'homme (entendu au sens de l'anthropologie) : voir *Le principe de raison,* pp. 163-164.
[60] *Contribution à la question de l'Etre,* pp. 237-238 : «Etre reste absent de façon singulière. Il se voile. Il se tient dans un retrait voilé, qui se voile lui-même. Or c'est dans un tel voilement que consiste l'essence de l'oubli, éprouvée comme les Grecs l'éprouvent. Ce n'est finalement (c'est-à-dire selon ce qu'est initialement son essence) rien de négatif, mais en tant que retrait c'est sans doute une retraite protectrice, qui sauvegarde l'encore Indécelé. Pour la représentation courante l'oubli prend aisément l'apparence de la simple lacune, du manque, de l'incertitude (...). Aussi a-t-on représenté, de mille façons, l''oubli de l'Etre' comme si l'Etre (...) était le parapluie que la distraction d'un professeur de philosophie lui aurait fait abandonner quelque part», alors que l'oubli appartient à la *Sache* de l'Etre lui-même. Voir aussi *La parole d'Anaximandre,* p. 297 : l'oubli de l'Etre appartient essentiellement à la destination de l'Etre : «l'Histoire de l'être commence par l'oubli de l'Etre en cela que l'Etre retient son essence, la différence avec l'étant.»
[61] *Contribution à la question de l'Etre,* p. 238.
[62] Voir ci-dessous, p. 105.

Ce qui importe donc, pour Heidegger, c'est de comprendre l'origine de l'oubli de l'Etre, de comprendre qu'il s'inscrit dans l'essence même de l'Etre [63]. Son ontologie, qui se présente bien comme une recherche «à la mesure de ce trésor», comme la pensée qui répondra à l'attente de l'Etre [64], consiste à reconnaître à la fois que la métaphysique est nécessaire (l'existence de l'homme se «définit», si l'on peut dire, par la compréhension de l'Etre), mais qu'elle est «meurtre de l'être de l'étant» [65] dans la mesure où elle tente de l'accaparer, de le saisir, en ne voyant plus que l'étant. Elle doit donc accepter de disparaître, de mourir, de se perdre (mais pour se sauver d'une autre manière). Si Heidegger en arrive à écrire l'~~Etre~~, on devrait, à bien plus forte raison, écrire ~~métaphysique~~. C'est le *dire* de l'Etre qui doit s'effacer [66]. Car «par la simplicité de son essence, la pensée de l'Etre se fait pour nous inconnaissable» [67].

[63] L'oubli de l'Etre, c'est-à-dire la retenue, par l'Etre, de la différence avec l'étant (différence qui constitue l'essence même de l'Etre), cet oubli fait partie de l'essence même de l'Etre. Autrement dit, l'oubli de la différence, le cèlement *(Verborgenheit)* de la différence comme telle, fait partie intégrante de la différence elle-même. Ce cèlement, nous dit Heidegger, doit être pensé à partir de la Λήθη qui est au cœur de l'ἀλήθεια, c'est-à-dire au cœur de l'Etre en tant qu'il retire son essence (cf. *Identité et différence,* p. 285; *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée,* p. 172). Par ailleurs, Heidegger dit aussi que l'ἐποχή de l'être (la retenue éclaircissante de la vérité de son essence) est pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'Etre (voir *La parole d'Anaximandre,* p. 275). On pourrait dire, à première vue, qu'il y a là contradiction. Mais en réalité cet «à partir de» est mutuel, parce que Heidegger ne distingue pas ordre génétique et ordre de nature (puisque, pour lui, être et devenir tendent à se confondre). En faisant cela, il lutte contre un ordre dialectique univoque qu'il veut briser; et donc, en ce sens, il y a là quelque chose de positif. Outre l'apparence de contradiction ou de circularité que nous relevons ici, on pourrait trouver d'autres motifs similaires de critiquer la pensée de Heidegger. Mais si on veut la comprendre selon son propre esprit, il faut saisir que Heidegger veut avant tout briser un ordre univoque, briser l'univocité du langage. L'accuser de contradiction, ne serait-ce pas le juger d'une manière trop logique ? Nous sommes toutefois obligés de reconnaître que si la logique n'est pas l'instance suprême (cf. ci-dessous, p. 32 et note 55), notre pensée métaphysique ne peut cependant pas être au delà de la contradiction. Si la logique n'est pas la norme de la métaphysique, elle en demeure néanmoins l'instrument indispensable.

[64] Voir *Lettre sur l'humanisme,* p. 88 : «L'Etre attend toujours que l'homme se le remémore comme digne d'être pensé». Comme le souligne très justement R. Munier, «sauver l'Etre de l'oubli et l'homme de l'aliénation que cet oubli entraîne (...) tel est le sens ultime de l'"ontologie fondamentale'» (Introduction à la première édition française de la *Lettre sur l'humanisme,* p. 19).

[65] Cf. *Le mot de Nietzsche : «Dieu est mort»,* p. 218 : ce que ce siècle du monde «donne à penser à la pensée, n'est pas quelque sens ultime et très caché, mais quelque chose de proche : à savoir le plus proche, que nous outrepassons constamment parce qu'il n'est précisément que le plus proche. Par un tel passer-outre, nous accomplissons constamment, sans y prêter attention, le meurtre de l'être de l'étant.»

[66] Si l'Etre est obligé de s'effacer, c'est à cause du *dire.* L'Etre ne s'efface pas pour un

## 2. IMPORTANCE DE L'INTERROGATION

Dans toute l'histoire de la philosophie, il n'est probablement pas de pensée où l'interrogation tienne une place aussi essentielle que chez Heidegger. Si nous voulions faire une étude complète, nous devrions d'abord examiner la perspective de *Sein und Zeit,* où la question est avant tout le mouvement du projet de l'homme vers la mort (qui plus tard est identifiée au néant, à travers l'angoisse); ce mouvement fondamental de l'homme est nécessaire à son existence même. Nous devrions également montrer comment le règne de la science et de la technique, qui rend l'interrogation impossible, entraîne *ipso facto* le risque de la perte de l'essence même de l'homme. Mais cela nous entraînerait trop loin. Nous nous limiterons donc ici à l'examen de la question fondamentale de la métaphysique dans les quelques grands textes où Heidegger l'expose.

Pour Heidegger, qui reproche à la métaphysique de n'interroger jamais que sur l'étant, sur l'être de l'étant (τὶ τὸ ὄν), et non sur l'Etre lui-même, la question première et ultime à laquelle s'ordonnent toutes les autres, est celle qui porte «sur la vérité de l'Etre comme fondement celé de toute métaphysique»[2]. Mais

> la nécessité et la forme propre de cette question portant sur la vérité de l'Etre, question qui est oubliée dans la métaphysique et à cause d'elle, ne peut venir au jour que si, au sein même de l'emprise de la métaphysique, on pose la question : «Qu'est-ce que la métaphysique ?» Bien plus, il faut que dès le début toute question portant sur l'«Etre», et même celle qui porte sur la vérité de l'Etre, s'introduise comme une question métaphysique [3].

étant (un chat), mais pour l'homme qui veut le *dire.*

[67] *Lettre sur l'humanisme,* p. 151. Cf. *La parole d'Anaximandre,* p. 303 : «La simplicité de l'Etre est ensevelie en un seul et unique oubli.»

[1] *Prologue* de Heidegger à *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* in Questions I, p. 9. Cf. *Nietzsche,* II, trad. p. 277, et ci dessus, p. 10.

[2] *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 36.

[3] *Lettre sur l'humanisme,* p. 87.

Parce que la question portant sur l'Etre naît d'une attention à l'oubli de l'Etre (dont est responsable la métaphysique), on comprend la nécessité de poser la question de l'essence de la métaphysique :

> supposé qu'au dépassement de la métaphysique corresponde l'effort d'apprendre à être enfin attentif à l'oubli de l'Etre pour éprouver et insérer cette épreuve *(Erfahrung)* dans la relation de l'Etre à l'homme et de l'y garder, la question : «Qu'est-ce que la métaphysique ?» resterait peut-être, dans le dénuement de l'oubli de l'Etre, la nécessité la plus haute de toutes pour la pensée [4].

Plus profondément encore, la question de l'essence de la métaphysique (c'est-à-dire de ce qu'est la métaphysique en son fondement) est nécessaire si l'Etre déploie son essence comme «être de la vérité» :

> la métaphysique se meut dans le domaine de la vérité de l'Etre, qui demeure pour elle le fondement inconnu et infondé. Mais supposé que, non seulement l'étant soit issu de l'Etre, mais qu'aussi et plus originellement encore l'Etre lui-même repose en sa vérité et que la vérité de l'Etre déploie son essence comme l'être de la vérité, alors il est nécessaire de poser la question de ce que la métaphysique est en son fondement [5].

On voit alors l'ambiguïté essentielle de ce «questionner» : il doit «penser métaphysiquement et, en même temps, penser à partir du fondement de la métaphysique, c'est-à-dire ne plus penser métaphysiquement. Un tel questionner reste, en un sens essentiel, ambigu»[6].

La question de l'essence de la métaphysique est d'autant plus nécessaire à la question portant sur l'Etre, que nous avons du mal à nous défaire de nos habitudes de représentation :

> si maintenant la pensée qui tente de penser la vérité de l'Etre, et cela selon l'usage, résultant d'une longue habitude, de la représentation de l'étant comme tel, s'empêtre elle-même dans cette représentation, rien probablement ne sera plus nécessaire que la question : Qu'est-ce que la métaphysique ? aussi bien pour une première réflexion que pour inciter au passage de la pensée par représentation à la pensée qui pense l'Etre [7].

[4] *Le retour au fondement de la métaphysique,* pp. 30-31.
[5] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique,* p. 74.
[6] *Ibid.*
[7] *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 43; cf. p. 31.

Le déploiement de cette question de l'essence de la métaphysique, qui implique un «dépassement» de la métaphysique[8], débouche lui-même sur une autre question, qui peut être dite question «fondamentale» de la métaphysique, en ce sens qu'elle est issue du fondement de la métaphysique et porte sur ce fondement[9] : «Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien ?»[10]

Mais comment se fait-il qu'une pensée qui essaie de penser la vérité de l'Etre en arrive, comme question finale, à interroger sur l'étant ? La pensée qui pense l'Etre se renierait-elle donc totalement «au profit de la connaissance par représentation de l'étant issue de l'étant»[11] ? Le passage de la métaphysique à la pensée de l'Etre serait-il si difficile que l'on doive y échouer et retomber dans la question de Leibniz, question

[8] Cf. *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 73 : «La question '*Qu*'est-*ce* que la métaphysique ?' questionne par-delà la métaphysique. Elle surgit d'une pensée qui est déjà entrée dans le dépassement de la métaphysique.» Voir *Contribution à la question de l'Etre*, p. 245 et *Lettre à Roger Munier*, in Le nouveau commerce, cahier 14, pp. 57-58 : «déjà la question 'Qu'est-ce que la métaphysique ?' repousse celle-ci dans une autre dimension. Il n'y a pas de métaphysique de la métaphysique.» Cf. *Le mot de Nietzsche : «Dieu est mort»*, p. 216.

[9] Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 43. Il s'agit bien d'une question «fondamentale», qui, comme telle, dépasse la métaphysique, et non pas de la question «directrice» de la métaphysique, qui ne concerne encore que l'être de l'étant (cf. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Prologue de l'auteur, in Questions I, p. 9). Cf. *Introduction à la métaphysique*, p. 31. *Nietzsche* I, p. 67.

[10] Ce n'est que sur la manifestation du Rien que surgit le «pourquoi» : voir *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), p. 74 b. Dans *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger note que, par son origine transcendantale, le «pourquoi» assume déjà des formes diverses, dont les principaux types sont les suivants : «Pourquoi est-ce *ainsi* et non autrement ? Pourquoi ceci et non cela ? Pourquoi, en définitive, quelque chose et non pas rien ?» (*Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, p. 150). Mais, de quelque façon que s'exprime le «pourquoi», il y a déjà en lui «une *pré*notion de l'essence et du comment des choses, de l'Etre et du Néant en général, même s'il ne s'agit encore ainsi que d'une appréhension préconceptuelle. Cette notion de l'Etre ne fait que rendre possible le pourquoi. Mais cela veut dire qu'elle renferme déjà la réponse originelle, la réponse première et dernière, à toute question. La notion de l'Etre donne, en tant qu'elle est une toute *pré*liminaire *réponse*, la motivation première et dernière» *(ibid.)*. Sur cette prénotion de l'Etre, voir ci-dessous, p. 50 . Pour Heidegger, la question du «pourquoi» est celle du fondement (cf. ci-dessous, note 41), «fondement» *(Grund)* voulant dire «possibilité, base, légitimation» (*op. cit.*, p. 151). C'est la transcendance (et donc, en définitive, la liberté) qui est l'origine de «l'acte de fonder» (*op. cit.*, p. 151). «Si un fondement ou motif appartient à l'essence de l'Etre, c'est parce qu'il n'y a d'Etre (non pas tel ou tel 'étant', mais de l''Etre') que par la transcendance, celle-ci étant l'acte même de 'fonder' effectué dans une situation-affective par le pro-jet du monde» (*op. cit.*, p. 154; cf. ci-dessous, pp. 48-53).

[11] *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 44.

qui interroge sur le Fondement suprême et la Cause première de tous les étants : «*pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien ?*»[12] En réalité, c'est tout autrement qu'il faut comprendre la question de Heidegger, qui n'enquête plus sur l'étant, mais sur le *rien.*

Dans son Introduction à la cinquième édition de *Was ist Metaphysik ?,* Heidegger précise qu'en posant cette question, il ne pense plus «métaphysiquement selon la manière habituelle à l'intérieur de la métaphysique[13]; au contraire, à partir de l'essence et de la vérité de la métaphysique il essaie de penser la vérité de l'Etre, et c'est pourquoi sa question peut s'expliciter ainsi :

> D'où vient que partout l'étant ait prééminence et revendique pour soi tout «est», tandis que ce qui n'est pas un étant, le rien compris de la sorte comme l'Etre lui-même, reste oublié ? D'où vient qu'il n'en soit proprement rien de l'Etre et que le rien proprement ne déploie pas son essence ? [14]

> Ce qui est demandé maintenant, c'est à quoi il tient que partout l'étant seul ait la préséance, à quoi il tient que ce ne soit pas plutôt le «Non-l'étant», «*ce* Néant», c'est-à-dire l'Etre qui soit médité du point de vue de son essence ? [15]

Voyons maintenant comment, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* se pose et s'élabore cette question du rien qui est en même temps la question de l'Etre, et qui offre à la métaphysique «la juste possibilité de se présenter elle-même»[16], puisqu'aussi bien «toute question métaphysique embrasse toujours l'ensemble de la problématique de la métaphysique»[17]. Telle est la première

[12] *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison,* Oeuvres (Gerhardt) VI, p. 602, n° 7; éd. Robinet : p. 45 (cf. fasc. I, p. 56 ). Voir HEIDEGGER, *op. cit.,* p. 44.

[13] *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 45.

[14] *Op. cit.,* p. 45 : «Est-ce d'ici, se demande Heidegger, que vient à toute métaphysique cette fausse certitude inébranlée que l''Etre' se comprend de lui-même et qu'en conséquence le rien se fait plus facile que l'étant ? Ainsi en est-il en fait de l'Etre et du rien. S'il en était autrement, Leibniz ne pourrait pas écrire en commentaire au passage cité : 'Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose'» *(Principes de la nature et de la grâce..., loc. cit.;* HEIDEGGER, *Le retour au fondement..., loc. cit.*; cf. *Nietzsche* II, p. 357).

[15] *Contribution à la question de l'Etre,* p. 244. Heidegger insiste : «Quiconque pense et parcourt la leçon [*Qu'est-ce que la métaphysique ?*] comme une portion du chemin de *'Sein und Zeit'* ne peut comprendre la question que dans un tel sens» *(ibid.).*

[16] *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier, in Le nouveau commerce), p. 61.

[17] *Ibid.;* cf. p. 72 b.

caractéristique de l'interrogation métaphysique; il en est une seconde, qui consiste en ce que, «en toute question métaphysique, le *Dasein*, l'être-là questionnant est à chaque fois pris dans la question»[18], «c'est-à-dire mis en question»[19]. De cette double caractéristique, Heidegger tire «l'indication que l'interrogation métaphysique doit être formulée dans son ensemble et à partir de la situation essentielle de l'être-là questionnant»[20].

Dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Heidegger développe son interrogation métaphysique «à partir de la situation des sciences et de leur rapport avec l'étant»[21]; mais ce n'est là qu'une façon parmi d'autres de poser la question [22].

Ce que les sciences recherchent, c'est «l'étant seul et après lui – rien; l'étant sans plus et au-delà – rien»[23]. La science repousse le rien et le laisse pour compte comme le nul, elle ne veut rien savoir du rien. Mais elle nous oblige par le fait même, en réfléchissant sur notre existence actuelle déterminée par la science, à nous poser la question : «Qu'en est-il du rien ?»[24]

Mais l'interrogation sur le rien et sa réponse sont logiquement impossibles [25]. En réalité, pour Heidegger, la légitimité de la recherche du rien ne peut être établie qu'à travers une expérience, une épreuve fon-

[18] *Op. cit.*, p. 72 b. Cette question ne subsiste pas en soi et en dehors du temps : elle est uniquement comme historique, ce qui signifie que son fondement est déjà posé *avec* notre *Dasein* historique, advenu et à advenir. La question sur l'être apportera donc sa lumière dans la mesure où nous aurons la volonté et la force d'accomplir la destinée de cette histoire : voir *Qu'est-ce que la métaphysique, Prologue* de l'auteur, in Questions I, p. 10; *Introduction à la métaphysique*, p. 102.

[19] *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), p. 61.

[20] *Ibid.*

[21] Extrait d'une lettre de Heidegger à H. Corbin, in *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (Gallimard 1951), p. 9; cf. ci-dessous, p. 104, note 342.

[22] *Ibid.* Cf. *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 73-74 : «La conjoncture particulière dans laquelle est débattue la question portant sur l'essence de la métaphysique, ne saurait conduire à l'opinion que ce questionner est tenu de prendre son départ dans les sciences. (...) Tout rapport avec l'étant atteste (...) un savoir de l'Etre, mais en même temps l'incapacité de se tenir de lui-même dans la loi de la vérité de ce savoir.»

[23] *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), p. 63 a. Voir *Contribution à la question de l'Etre*, p. 245. Dans *Holzwege*, Heidegger explique pourquoi et comment la science ne cherche que l'étant. Voir *L'époque des «conceptions du monde»*, pp. 71 ss.

[24] *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 63 b.

[25] *Op. cit.*, p. 64 a et b. Interroger sur le rien, c'est déjà le considérer comme un étant. Questionner sur le rien, c'est inverser en son contraire ce sur quoi l'on questionne : «la question s'ôte à elle même son propre objet». La réponse (le rien «est» ceci ou cela) est également impossible, puisque pareillement à contresens (*ibid.*). Voir ci-dessous, pp. 94-95.

damentale du rien[26]. C'est seulement à partir de la disposition fondamentale de l'angoisse que nous pouvons (et devons) interroger : «Qu'en est-il du rien ?»; et la «seule réponse d'abord essentielle» pour le projet de Heidegger est déjà donnée dans le fait que «la question portant sur le rien reste réellement posée»[27]. Pour cela, il nous faut accomplir de nouveau le passage qui s'opère dans l'angoisse (le passage de l'homme à son *Da-sein,* à son «être-le-là»[28]), afin de «tenir solidement le rien qui s'y déclare»[29].

L'interrogation sur le rien est bien une question métaphysique, puisqu'elle dépasse l'étant comme tel pris dans son ensemble. A ce titre, la question du rien, qui est en même temps la question de l'Etre[30], embrasse l'ensemble de la métaphysique; et en même temps elle «traverse» l'ensemble de la métaphysique, «dans la mesure où elle nous oblige à nous placer devant l'origine de la négation, c'est-à-dire, au fond, devant la décision touchant la souveraineté légitime de la 'logique' dans la métaphysique»[31].

Parce qu'il s'agit d'une interrogation métaphysique, la question sur le rien – nous l'avons vu – met en question le questionnant lui-même, notre propre *Dasein*[32]. Nous savons, du reste, que la métaphysique est pour Heidegger «l'advenir fondamental du *Dasein*», et «le *Dasein* lui-même». On comprend dès lors, étant donné les rapports du rien et du *Dasein*[33], l'importance de la question fondamentale de la métaphysique, la question portant sur le rien. On comprend aussi comment cette question implique un «saut» :

La philosophie ne se met en marche que par un saut spécifique de l'exis-

[26] Cf. *op. cit.*, p. 66 a et ci-dessous, pp. 96 ss.
[27] *Op. cit.*, p. 68 b.
[28] *Ibid.* Cf. ci-dessous, p. 39, note 22.
[29] *Ibid.*
[30] Cf. ci-dessous, p. 103.
[31] *Op. cit.*, p. 73 b.
[32] La question de savoir qui est l'homme, note d'autre part Heidegger, «doit toujours être posée dans un rapport essentiel avec la question : 'Qu'en est-il de l'Etre ?' La question concernant l'homme n'est pas anthropologique, mais historialement métaphysique» (*Introduction à la métaphysique,* p. 147). «La détermination de l'essence de l'homme n'est jamais une réponse, mais essentiellement une question», et «le questionner de cette question est historial», parce que «la question 'Qu'est l'homme ?' ne peut être posée que dans le questionner sur l'Etre» (*weil die Frage, was der Mensch sei, nur im Fragen nach dem Sein gefragt werden kann (op. cit.,* p. 150; *Einführung in die Metaphysik,* p. 109).
[33] Cf. ci-dessous, p. 100.

tence propre dans les possibilités fondamentales de l'être-là dans son ensemble. Décisif est, pour ce saut : de rendre d'abord le champ libre à l'étant dans son ensemble; ensuite, de se laisser gagner au rien, c'est-à-dire de se libérer des idoles que chacun porte en soi et vers lesquelles il a coutume de chercher furtivement refuge; enfin, de laisser s'apaiser les vibrations de ce suspens, pour constamment remonter, à travers elles, à la question fondamentale de la métaphysique, qui force l'accès du rien lui-même : Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien ? [34]

Cette question, qui implique une «expérience» de l'être, une «épreuve» de l'être dans le rien [35], un «saut» et un état de «suspens» du *Dasein*, Heidegger en a analysé le «questionner» dans son *Introduction à la métaphysique*. Il souligne bien, du reste, que lorsqu'il parle d'«introduction à la métaphysique», il veut dire par là «conduire vers et dans le questionner de la question fondamentale» et, surtout, qu'il s'agit d'un «conduire-vers qui doit d'abord éveiller et produire le questionner», un «pré-questionner», car une question n'*est* que dans la mesure où l'on questionne [36]. Cette analyse est donc très importante, si l'on veut essayer de comprendre une philosophie qui est elle-même un «questionner»[37].

Rappelons-nous d'abord que Heidegger considère la question de l'être comme la question première et ultime de la philosophie et, en définitive, comme l'«unique question de la pensée»[38]. Première, elle l'est non pas chronologiquement [39], mais «quant à son rang», et cela d'un

[34] *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), p. 75 b.

[35] Voir *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 77 : «... il faut nous équiper pour l'unique disponibilité qui est d'éprouver dans le rien la vaste dimension ouverte de ce qui donne à tout étant la garantie d'être. C'est l'Etre lui-même».

[36] *Introduction à la métaphysique*, p. 32.

[37] Comme nous allons le voir, «le questionner de cette question, *c'est* le philosopher» (*op. cit.*, p. 25; c'est nous qui soulignons). Heidegger répond aux questions par des questions (voir par exemple sa lettre à Roger Munier, in *Le nouveau commerce*, cahier 14, pp. 58 et 59) et il veut conduire les autres à accomplir pour leur propre compte l'acte de questionner (cf. *Introduction à la métaphysique*, p. 207), un questionner qui «replace notre être-là dans la puissance de l'Etre» (*op. cit.*, p. 53). C'est ainsi qu'il leur apprend le «métier de la pensée» *(Essais et conférences*, p. 223; cf. ci-dessous, p. 56 , note 89 ).

[38] Cf. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *Prologue* de l'auteur, in *Questions* I, p. 10 et *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 36.

[39] Voir *Introduction à la métaphysique*, pp. 13-14. Il arrive à beaucoup de ne jamais se la poser et pourtant chacun de nous se trouve «quelque jour (...) effleuré par la puissance cachée de cette question, sans d'ailleurs bien concevoir ce qui lui arrive», dans des moments de joie ou d'ennui, lorsque «le caractère obstinément ordinaire de l'étant fait régner une désolation dans laquelle il nous paraît indifférent que l'étant soit ou ne soit pas,

triple point de vue. Tout d'abord, elle est la plus vaste : le domaine auquel elle s'applique «ne trouve sa limite que dans ce qui n'est jamais ni d'aucune façon, dans le néant», et finalement le néant lui-même tombe sous le coup de cette question, non qu'il soit un étant, mais parce qu'il «est» le néant [40]. En raison même de son étendue, cette question est aussi la plus profonde, car elle cherche le fondement de l'étant [41]. Reste à savoir si ce fondement est véritablement un fondement originaire *(Ur-grund)*, ou si c'est un fond abyssal *(Ab-grund)*, ou encore un pseudo-fondement *(Un-grund)* [42]. Enfin, parce qu'elle est la plus vaste et la plus profonde, cette question est la plus originaire (et réciproquement); elle est «la *question* de toutes les questions véritables, c'est-à-dire qui se fondent sur elles-mêmes et, qu'on s'en rende compte ou non, elle est nécessairement co-demandée en toute question»[43].

Que veut dire Heidegger lorsqu'il affirme que cette question est la plus originaire ? Cette question considère l'étant dans sa totalité, sans privilégier cet étant particulier qu'est l'homme. Mais le «questionner» possède une situation privilégiée :

> Du fait qu'il se situe en face de l'étant dans son ensemble, et par là s'en dégage, quoique jamais complètement mais cependant sans échapper à son étreinte, ce qui est demandé dans cette question rejaillit sur le questionner lui-même. Pourquoi le pourquoi ? Sur quoi se fonde elle-même la question sur le pourquoi, qui prétend placer l'étant en totalité dans son fondement ? Est-ce que ce pourquoi est encore lui aussi un questionner sur le fondement provisoire (*Vordergrund*), de sorte qu'on chercherait toujours un nouvel *étant* devant le fonder ? [44]

Que la question : «Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?» soit posée ou non, cela n'affecte en rien l'étant lui-même : mais *si* elle est posée, il se produit, dans ce questionner même, un rejaillissement (*Rückstoss*) à partir de ce qui est interrogé sur le questionner lui-même; c'est pourquoi ce questionner est pour Heidegger un «événe-

ce qui fait de nouveau retentir sous une forme particulière la question : 'Pourquoi donc y-a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?'» (*op. cit.*, p. 14).

[40] Cf. *op. cit.*, p. 14.

[41] Voir *op. cit.*, p. 15 : «Pourquoi, c'est-à-dire quel est le fondement ? De quel fondement l'étant est-il issu ? Sur quel fondement se tient l'étant ? Vers quel fondement l'étant se dirige-t-il ? »

[42] Cf. *loc. cit.*

[43] *Op. cit.*, pp. 18-19.

[44] *Op. cit.*, p. 27.

ment» (*Geschehnis*), et un événement enivrant (*erregendes Geschehnis)* [45]. Car si nous avons suffisamment de vigueur d'esprit pour accomplir le choc en retour *(Rückstoss)* de la question sur son propre pourquoi, nous faisons alors l'expérience «que cette question éminente sur le pourquoi a son fondement dans un saut *(Sprung)* par lequel l'homme quitte d'un bond toute la sécurité antérieure»[46]. «Le saut de ce questionner fait surgir *(er-springt)* son propre fondement, le réalise en surgissant (*springend erwirkt)*»; un tel saut, qui se fait surgir comme fondement, est bien un *Ursprung*, un surgissement originaire. La question : «Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?» est donc bien la question la plus originaire, puisqu'en toute question authentique elle fait surgir le fondement [47].

Cette question, par laquelle se définit la philosophie, porte sur ce qui est «en dehors de l'ordre»; c'est-à-dire qu'elle implique «un renoncement à tout séjour dans un quelconque des domaines courants de l'étant»[48]. «Philosopher, c'est un questionner extraordinaire, en dehors de l'ordre *(ausserordentlich),* sur ce qui est en dehors de l'ordre *(das Ausserordentliche)*»[49].

Mais qu'est-ce, au juste, que questionner ? Questionner, c'est vouloir-savoir. Mais dans ce vouloir-savoir, le vouloir ne consiste pas simplement en un ferme propos; il consiste en une «déclosion déterminée» *(Ent-schlossenheit),* qui est une «dé-latence *(Ent-borgenheit),* du *Dasein* humain en vue de la *Lichtung* de l'être (...). Or la relation à l'être est le 'laisser'»[50]. Tout vouloir se fonde sur un «laisser», si déconcertant que ce soit pour l'entendement [51]. Quant à «savoir», cela signifie «pouvoir se tenir dans la vérité», et donc «pouvoir se tenir dans la manifestation de l'étant, endurer celle-ci» — puisque la vérité est la

[45] Voir *op. cit.*, pp. 17 et 18.

[46] *Op. cit.*, p. 18.

[47] *Ibid.* D'après Heidegger, le croyant, pour qui la réponse à la question est déjà donnée, «ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant» (*op. cit.*, p. 19; cf. *L'être* I, pp. 95-96).

[48] *Op. cit.*, p. 25.

[49] *Ibid.* En effet, le questionner lui-même (et non pas seulement ce sur quoi l'on questionne) est en dehors de l'ordre, puisqu'il produit un «choc en retour» sur lui-même.

[50] *Op. cit.*, p. 33. Sur *Lichtung*, voir ci-dessous, pp. 65 ss.

[51] Sur la signification de «laisser», «laisser-être» *(sein-lassen)*, voir *De l'essence de la vérité*, pp. 175-176. Le laisser-être (c'est-à-dire la liberté) «signifie que nous nous exposons à l'étant comme tel et que nous transposons dans l'ouvert tout notre comportement» (p. 176).

manifestation de l'étant [52]. Le questionner se définit donc comme «la résolvance déterminée *(Ent-schlossenheit)* à être capable de se tenir dans la manifestation de l'étant»[53].

Si nous examinons l'énoncé même de la phrase interrogative (qui n'est pas la question elle-même ni le questionner, mais qui est néanmoins ce en quoi la question est d'abord accessible, et ce qui en donne une vue d'ensemble), nous pouvons penser que l'adjonction «et non pas plutôt rien» n'est qu'une pure redondance superflue, d'autant plus qu'il est contradictoire de parler du rien, puisque en parler, c'est en faire quelque chose [54]. Mais en réalité, la formule «et non pas plutôt rien» n'est pas une rallonge arbitraire, et il ne serait contradictoire de penser et de parler sur le rien que si nous faisions de la logique un tribunal de première et dernière instance institué de toute éternité – ce à quoi, nous le savons, Heidegger se refuse [55]. Si nous demandons simplement : «Pourquoi donc l'étant est-il ?», nous demandons où est son fondement, et quel il est; sans le dire, nous cherchons un étant autre, plus élevé (comme dans la question de Leibniz). Si, au contraire, nous demandons : «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?», alors nous empêchons notre question de se borner «à s'articuler immédiatement sur l'étant déjà donné sans faire question», nous évitons de nous égarer dès le point de départ «à la recherche d'un fondement considéré lui aussi comme un étant. Au lieu de cela, cet étant est maintenu, sous forme de question, dans la possibilité du non-être»[56]. Ainsi, notre pourquoi devient : «Pourquoi l'étant est-il arraché à la possibilité du non-être ?» L'étant lui-même vacillant jusqu'à la possibilité qui lui est la plus opposée, c'est-à-dire jusqu'au néant, la recherche du pourquoi n'est plus celle d'un fondement (subsistant) explicatif du subsistant, mais d'un fondement «qui puisse fonder la domination de l'étant, c'est-à-dire la victoire sur le néant» ou, plus exactement c'est la recherche d'un fondement du «vacillement de l'étant»[57].

Du fait que l'étant «perd son équilibre» dans l'alternative : ou bien l'étant, ou bien le néant, le questionner lui-même perd toute base et de

[52] *Introduction à la métaphysique*, p. 33.
[53] *Op. cit.*, p. 34.
[54] Cf. *op. cit.*, p. 35.
[55] Voir *op. cit.*, p. 37. Cf. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), p64 a et b.
[56] *Introduction à la métaphysique*, pp. 39-40.
[57] *Op. cit.*, p. 40.

même notre être-là questionnant, qui se trouve comme dans un état de «suspension»[58].

Ce vacillement entre Etre et non-être, cette possibilité qu'a l'étant de ne pas être, n'est pas quelque chose que notre pensée lui ajoute. L'étant «se manifeste en tant que tel en cette possibilité»[59]; le possible lui appartient, et notre question ne fait que mettre à découvert l'étant dans son vacillement[60].

Ce faisant, notre question interroge déjà (bien qu'implicitement) sur l'Etre, elle interroge «déjà *préalablement* vers l'Etre quant à son fondement»[61]. Autrement dit, la question : «Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?» nous force à poser la question préalable (qui est, «dans le questionner de la question fondamentale, comme un foyer ardent, le foyer de tout questionner»[62]) : «Qu'en est-il de l'Etre ?»[63]

Mais si nous voyons l'étant, nous ne pouvons en aucune manière saisir l'Etre, qui «reste introuvable, presque comme le néant, ou finalement tout à fait de la même façon»[64]. Est-ce à dire que l'«Etre» ne soit

[58] Voir *op. cit.*, p. 41 et *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 67 b - 68 a (cf. ci-dessous, p. 97 ).

[59] *Introduction à la métaphysique*, p. 41.

[60] Voir *op. cit.*, p. 42.

[61] *Op. cit.*, p. 44.

[62] *Op. cit.*, p. 53.

[63] *Ibid.* La «question de l'Etre» recherche ce qui *détermine* l'étant comme tel; mais pour que l'on puisse comprendre «l'essentielle détermination de l'étant par l'Etre, il faudra que l'élément déterminant lui-même se montre avec une certaine clarté; il est donc nécessaire de comprendre d'abord l'Etre comme tel et cette compréhension aura le pas sur celle de l'étant comme tel. Ainsi la question du τί τὸ ὄν (qu'est-ce que l'étant ?) implique-t-elle une question plus originelle : que signifie l'Etre précompris dans cette question ?» (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 279). Mais cette question plus originelle : «qu'est-ce que l'Etre comme tel ?» doit elle-même être ramenée à une question plus originelle encore et devenir question sur la *possibilité de comprendre* l'Etre : «à partir de quoi pourra-t-on comprendre une notion comme celle de l'être, selon toutes ses richesses et avec l'ensemble des articulations et relations qu'elle comporte ?» (*op. cit.*, p. 281). A son tour, cette question qui «jaillit de la compréhension préconceptuelle de l'Etre» se trouve «reculée d'un degré et transformée en question sur l'essence de la compréhension de l'Etre en général. Le problème de l'instauration du fondement de la métaphysique, originellement appréhendé, devient donc une explication de la possibilité intrinsèque de la compréhension de l'Etre» (*op. cit.*, p. 282). Cette possibilité de la compréhension (préconceptuelle) de l'Etre, dont nous disposons de façon constante, est nécessairement impliquée dans le privilège qu'a l'homme d'*exister* au sens que Heidegger donne à ce terme. C'est pourquoi «le problème de l'instauration du fondement de la métaphysique s'enracine dans la question du *Dasein* de l'homme, c'est-à-dire dans la question du fondement dernier de celui-ci, qui est la compréhension de l'Etre comme finitude essentiellement existante» (*op. cit.*, p. 286).

[64] *Introduction à la métaphysique*, p. 47.

qu'une fumée ou une erreur, comme le veut Nietzsche ? Non. Pour Heidegger, si le mot «Etre» n'est plus pour nous qu'un mot sans signification, c'est parce que, dans notre poursuite de l'étant, nous sommes «tombés hors de l'Etre»[65]. D'où l'urgence de la question : «Qu'en est-il de l'Etre ?», en comprenant que «ce qui est désigné par le mot 'Etre' abrite le destin spirituel de l'Occident» et même de toute la planète[66]. Le questionner de cette question se meut, immédiatement et foncièrement, au sein de «la question historiale d'une décision concernant la planète»[67]. C'est un questionner qui est en soi-même intégralement «historial» (en entendant l'histoire comme «pro-venir»[68]),

> parce que, par lui, le pro-venir de l'être-là humain, dans ses rapports essentiels, c'est-à-dire dans ses rapports à l'étant comme tel en totalité, est ouvert sur des possibilités et des a-venirs non scrutés, parce qu'ainsi notre questionner renoue ce pro-venir à son commencement, et, de cette façon, l'aiguise et l'aggrave dans son présent. Dans ce questionner, notre être-là est convoqué devant son histoire, appelé auprès d'elle pour se décider en elle[69].

S'il est déjà historial par lui-même, ce questionner de la question de l'Etre est, de plus, essentiel pour maîtriser l'obscurcissement du monde. En effet, ce que Heidegger appelle l'obscurcissement du monde, c'est la mécompréhension et l'énervation de l'esprit entendu comme simple faculté de bien raisonner et donc réduit au rôle d'instrument au service d'autre chose (domination des rapports de production, etc.). Or l'esprit n'est rien de tout cela. L'esprit, pour Heidegger, c'est l' «ouverture» à l'Etre; l'esprit, c'est «le plein pouvoir donné aux puissances de l'étant comme tel en totalité. Là où l'esprit règne, l'étant comme tel devient toujours et en toute occasion plus étant»[70]. C'est pourquoi la question de l'Etre est essentielle au réveil de l'esprit, et donc essentielle pour maîtriser le risque d'obscurcissement du monde. C'est pour cela qu'il est si important de «prendre tout à fait au sérieux *cela précisément* qui donne à la question son caractère de

[65] Voir *op. cit.*, pp. 48 et 51.
[66] *Op. cit.*, p. 53.
[67] *Ibid.*
[68] «L'histoire comme pro-venir, c'est, déterminé à partir de l'avenir, assumant ce qui fut, l'agir et pâtir de part en part à travers le *présent*. C'est précisément celui-ci qui disparaît dans le pro-venir» (*op. cit.*, p. 55).
[69] *Ibid.*
[70] *Op. cit.*, p. 60.

nécessité immédiate», à savoir le fait que l'Etre n'est plus pour nous qu'«un mot vide et une vapeur inconsistante»[71]. En effet, nous avons mésestimé l'Etre parce qu'il n'était plus pour nous qu'un mot vide; notre compréhension de l'Etre s'est embrouillée dans une indétermination dont il nous faut l'arracher :

> Cela ne peut se produire que si nous questionnons vers *(nach)* cette compréhension de l'Etre, que nous avons commencé par accepter seulement comme un fait, et ainsi la mettons en question.
>
> Le questionner est la façon authentique et juste, la seule façon de reconnaître pleinement ce qui, du haut de son rang suprême, tient notre *Dasein* (notre être-là) en sa puissance. Cette compréhension que nous avons de l'Etre, et plus encore l'Etre même, sont par suite ce qui est le plus digne de question dans tout questionner [72].

## 3. L'ÊTRE ET LE RIEN

### *L'Être* [1]

Le problème de l'être – plus exactement la question «vers» l'Etre ou «portant sur» l'Etre *(die Frage nach dem Sein)*[2], et la pensée de

[71] *Op. cit.*, p. 61.

[72] *Op. cit.*, p. 92. Il serait intéressant de voir comment, dans les écrits plus récents de Heidegger, où se manifeste un intérêt de plus en plus grand pour la technique et l'art, se retrouve le problème de l'interrogation. «Plus nous questionnons en considérant l'essence de la technique, note Heidegger, et plus l'essence de l'art devient mystérieuse» (*La question de la technique,* in Essais et conférences, p. 48). Et plus nous approchons du «péril suprême» (atteignant l'homme dans son *être*) que constitue la technique, «plus clairement les chemins menant vers 'ce qui sauve' commencent à s'éclairer. Plus aussi nous interrogeons. Car l'interrogation est la piété *(Frömmigkeit)* de la pensée» (*ibid.;* cf. pp. 37-38 et ci-dessous, p. 62).

[1] Pour que l'exposé soit plus accessible, nous le centrons d'abord sur l'Etre, ensuite sur le Rien; mais les deux sont inséparables. Concernant l'Etre lui-même, après avoir rappelé que nous avons «perdu le sens de l'Etre», nous évoquerons de façon sommaire la perspective de *Sein und Zeit,* pour approfondir ensuite quelques thèmes essentiels, développés surtout dans les œuvres ultérieures (sans pour autant étudier l'évolution de Heidegger, comme nous l'avons dit plus haut).

[2] Dans la *Lettre sur l'humanisme,* Heidegger distinguera la question de l'Etre *(die Seinsfrage),* qui reste toujours une question portant sur l'étant, et la question «vers» *(nach)* l'Etre, qui porte sur l'Etre même : voir *op. cit.,* p. 102.

l'Etre, sont bien ce qui a attiré le plus profondément l'attention de Heidegger. Ce dernier, en effet, est comme hanté par l'Etre et estime qu'aucun philosophe avant lui n'a jamais appréhendé ni pensé l'Etre lui-même :

> l'Etre attend toujours que l'homme se le remémore comme digne d'être pensé [3].
> La métaphysique antérieure à Nietzsche aurait dû appréhender *(erfahren)* et penser l'Etre en sa vérité, ou du moins elle aurait dû s'en enquérir. *Or nulle part nous ne trouvons pareille appréhension (Erfahren) de l'Etre même.* Nulle part nous ne rencontrons une pensée qui penserait la vérité de l'Etre même, pensant ainsi la vérité elle-même comme être [4].

Ainsi la philosophie occidentale, dès Parménide (Anaxagore seul ferait exception [5]) et spécialement par la faute de Platon, aurait perdu le sens de l'Etre [6]; et «même là où la pensée pré-platonicienne prépare, en tant que début initial de la pensée occidentale, le déploiement de la métaphysique par Platon et Aristote, même là l'Etre n'est pas pensé. (...) L'histoire de l'Etre commence, et cela nécessairement, *avec l'oubli de l'Etre*», qui est «l'oubli de la différence de l'Etre à l'étant»[7]. L'effort de Heidegger, comme nous l'avons vu, va tendre à penser en elle-même la différence de l'Etre à l'étant, autrement dit à «penser expressément l'Etre lui-même dans sa vérité»[8].

Parce qu'elle a «oublié» l'Etre et n'a pensé que l'être de l'étant, réduisant l'Etre à l'entité [9], la métaphysique a «par là même réduit l'Etre au concept», et au concept le plus général :

[3] *Op. cit.,* p. 88.
[4] *Le mot de Nietzsche : «Dieu est mort»,* p. 216.
[5] Voir *La parole d'Anaximandre,* en particulier pp. 298 ss. Seul Anaximandre aurait su nommer dans son χρεών le rapport de la présence au présent, la différence de l'être à l'étant *en tant que telle* – ce à quoi vise Heidegger.
[6] Cf. ci-dessous, pp. 57 ss. Dans *Zeit und Sein,* Heidegger précise : «Au début de la pensée occidentale, l'Etre est bien pensé, mais non le 'Il y a' *(Es gibt)* comme tel. Celui-ci se soustrait, en faveur de la donation qu'Il y a, cette donation étant à l'avenir exclusivement pensée comme être dans le regard portant sur l'étant, ce qui permet de le porter au concept» (*Temps et Etre,* p. 31; sur le «il y a», cf. ci-dessous, p. 80).
[7] *Le mot de Nietzsche : «Dieu est mort»,* p. 216 et *La parole d'Anaximandre,* p. 297. Sur la «différence ontologique», voir *op. cit.,* pp. 296 ss.; *Identité et différence,* pp. 285 ss.; *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»,* p. 100.
[8] *Le retour au fondement de la métaphysique,* pp. 31-32.
[9] Voir *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 40. Comme le souligne B. Welte, l'entité *(Seiendheit,* que l'on a aussi traduit par «étantité» ou «étance») est postérieure à l'étant, alors que l'Etre est antérieur à tout étant. «Par conséquent, le concept

> Son domaine de validité s'étend à tout et à chaque chose. Ainsi, en dehors de la sphère de validité de ce concept le plus général, «être», il n'y a, à la lettre, plus rien à partir de quoi il pourrait encore être déterminé davantage. Il faut s'arranger de ce degré suprême de généralité. Le concept d'être est un concept ultime. Et cela correspond aussi à une loi de la logique qui dit : plus grande est l'extension d'un concept – et qu'est-ce qui pourrait en avoir une plus grande que le concept d'être ? – plus son contenu est indéterminé et vide [10].

Ces raisonnements, ajoute Heidegger, sont évidemment convaincants ! Mais toute la question est de savoir si

> cette position de l'être comme le concept le plus général [atteint] l'essence de l'être (...) l'être ne peut-il être considéré que comme le concept le plus général, qui paraît inévitablement dans tous les autres concepts, ou bien l'être est-il d'une essence totalement différente»,

auquel cas il ne peut être l'objet d'une ontologie au sens où Heidegger parle d'«ontologie traditionnelle»[11] ?

De fait, le mot «être» est devenu pour nous vide, totalement «indéterminé en sa signification». Cependant, «sa signification a beau se trouver effacée et mêlée, et tout à fait générale, nous pensons en elle quelque chose de déterminé» : nous distinguons avec certitude l'«être» du «non-être»[12]. Quoi qu'il en soit, que le mot «être» ait une significa-

d'entité ne vise pas l'Etre originaire, mais l'étant, et même, à proprement parler, l'étant seul. Il saisit celui-ci en tant qu'étant et en tant qu'il peut être conçu par la pensée comme étant. Ce que dit l'entité se situe donc entièrement et exclusivement dans le domaine de l'étant (...). Quant à l'Etre, plus originaire, il échappe au regard» (*La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'Etre chez Heidegger*, p. 605, note 7). Heidegger affirme cependant : «Etre est entité; entité, comme οὐσία, est présencialité : *Sein ist Seiendheit; Seiendheit als* οὐσία *ist Anwesenheit*» (*Nietzsche* II, p. 462; trad., p. 373). Voir aussi notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, p. 387 et note 13.

[10] *Introduction à la métaphysique*, p. 51. Cf. *Sein und Zeit*, § 1, pp. 3-4 (trad., pp. 18-19). *Lettre sur l'humanisme*, p. 142 et pp. 114-115 : «L'oubli de l'Etre se dénonce indirectement en ceci que l'homme ne considère jamais que l'étant et n'opère que sur lui. Mais parce que l'homme ne peut alors s'empêcher de se faire de l'Etre une représentation, l'Etre n'est défini que comme le 'concept le plus général' de l'étant et par le fait comme ce qui l'englobe, ou comme une création de l'Etant infini, ou comme le produit d'un sujet fini. En même temps, et cela depuis toujours, 'l'Etre' est pris pour 'l'étant', et inversement 'l'étant' est pris pour 'l'Etre', tous deux étant comme mélangés dans une confusion étrange et sur laquelle on n'a pas encore réfléchi.»

[11] Voir *Introduction à la métaphysique*, pp. 51-52 et 85.

[12] *Op. cit.*, pp. 87 et 90; cf. pp. 47 ss. et 84 ss.

tion indéterminée ou déterminée, ou les deux à la fois comme c'est le cas, il faut dépasser le point de vue de la signification et en venir à la *chose* même. Mais l'Etre n'est pas une chose – et pourtant nous ne pouvons pas dire «que l'être consiste uniquement dans ce mot et sa signification;(...) la signification du mot ne constitue pas, en tant que signification, l'estance *(Wesen)* de l'être»[13]. Dans le mot «être», dans et à travers sa signification, nous désignons l'être même, mais qui n'est pas une chose (au sens d'«étant»). Il en résulte, conclut Heidegger, que le mot «être»

> est finalement celui où le mot et la signification sont liés le plus originairement à ce qu'ils désignent, quoique le contraire soit vrai également. L'être même est attaché au mot en un sens tout autre, et plus essentiel, qu'aucun étant ne l'est.
>
> *Le mot « être », dans toutes ses modifications, se rapporte à l'être même qui est dit, d'une façon essentiellement différente de celle dont tous les autres noms et verbes de la langue se rapportent à l'étant qui est dit en eux* [14].

C'est pourquoi «la question sur l'Etre reste intimement liée au questionner sur le mot». Nous ne pouvons pas nous contenter de considérer l'inconsistance, la vacuité du mot «être», telle qu'elle nous apparaît, comme «un simple cas particulier de l'usure générale de la langue»[15]. En réalité, pour Heidegger, c'est «la destruction de notre relation à l'être comme tel» qui est la véritable raison de nos mauvais rapports avec la langue. D'autre part, la destinée de la langue reposant «sur une *relation* toujours nouvelle d'un peuple à l'être, (...) la question vers *l'Etre* va s'imbriquer pour nous de la façon la plus intime dans la question sur la langue»[16]. Nous reviendrons sur les rapports de l'être et du langage, «maison de l'être». N'oublions pas en effet que pour Heidegger, nous ne pourrons jamais savoir vraiment ce qu'est la philosophie, en tant que «modalité privilégiée du dire», «sans une méditation suffisante du langage». «C'est seulement dans le mot, dans la langue, que les choses deviennent et sont»[17].

[13] *Op. cit.*, p. 96.
[14] *Op. cit.*, p. 97.
[15] *Op. cit.*, pp. 97 et 62.
[16] *Op. cit.*, p. 62.
[17] *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Questions II, p. 37 et *Introduction à la métaphysique*, p. 26 : «il s'agit maintenant pour nous (...) de chercher à reconquérir la force d'appellation intacte de la langue et des mots; car les mots et la langue ne sont pas de petits

Les premiers pas sur le chemin conduisant à la pensée de l'Etre sont donnés dans *Sein und Zeit*[18], qui marque ainsi le retour au «fondement celé de toute métaphysique» : l'Etre. L'intention de l'ouvrage est «l'élaboration de la question de l'Etre»[19]; cette élaboration se fait à partir de l'interprétation du temps comme «horizon possible de l'intelligence de l'Etre» : tel est l'objectif préliminaire qui commande tout l'ouvrage[20]. Il s'agit de montrer comment le phénomène du temps, s'il est bien observé et expliqué, constitue la problématique centrale de toute ontologie[21] : l'Etre comme tel est décelé à partir du temps, et plus précisément à partir de la temporalité du *Dasein*.

Car s'il est un étant qui pose la question de l'Etre, c'est l'homme dans son *Dasein*, son être-là, ou son «être-le-là»[22]. En effet, dans l'ensemble de l'étant, le *Dasein* est déterminé par une relation à l'Etre – le mot «*Dasein* désignant, comme le dira plus tard Heidegger, «à la fois la relation de l'Etre à l'essence de l'homme et le rapport essentiel de l'homme à l'ouverture (là) de l'Etre comme tel»[23].

sachets dans lesquels les choses seraient simplement enveloppées pour le trafic des paroles et des écrits. C'est seulement dans le mot, dans la langue, que les choses deviennent et sont. C'est pourquoi aussi le mauvais usage de la langue dans le simple bavardage, dans les slogans de la phraséologie, nous fait perdre la relation authentique aux choses.»

18 Voir *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, p. 173.

19 *Sein und Zeit*, § 5, p. 15 (trad., p. 31).

20 *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 39. Cf. *Sein und Zeit*, § 8, p. 39; §§ 31-34, pp. 142-167 (trad., pp. 178-206) et § 68, pp. 335-349.

21 Voir *Sein und Zeit*, § 5, p. 18 (trad., p. 35) : «Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, *dass und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.*»

22 Voir *Sein und Zeit*, § 2, p. 7; trad., pp. 22-23; sur l'expression *Dasein*, voir aussi § 4, p. 12 (trad., p. 28). Heidegger reviendra à maintes reprises, après *Sein und Zeit*, sur l'explication du terme *Dasein*, qu'il écrit parfois *Da-sein*. Voir par exemple *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier) pp. 68 a et 69 b; voir aussi la note de R. Munier, p. 76); *Introduction à la métaphysique*, p. 40; *Le retour au fondement de la métaphysique*, pp. 32-33; *Lettre à Jean Beaufret*, in Questions III, p. 157 : «'Da-sein' est un mot clé de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. 'Da-sein' ne signifie pas tellement pour moi *'me voilà !'*, mais, si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible : *être-le-là*, et *le-là* est précisément ἀλήθεια, décèlement – ouverture » (les mots en italiques sont en français dans le texte). Parce que la traduction «être-là» risque d'évoquer la « facticité sartrienne » (voir *Questions* III, p. 96, note 2 de R. Munier), et de suggérer un «être» déjà constitué, et qui serait «là», nous avons généralement laissé, dans les traductions, le mot allemand *Dasein*. Le *Dasein*, précise encore Heidegger, est «le domaine ekstatique de l'éclosion et du retrait de l'Etre» (*L'époque des «conceptions du monde»*, p. 100, note 15; cf. ci-dessous, p. 107). Voir aussi ci-dessous, p. 79, note 231.

23 *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 32.

On comprend donc que «l'*ontologie fondamentale,* dont toutes les autres peuvent seulement provenir, [doive] être cherchée dans l'*analyse existentiale* du *Dasein*»[24]. *Sein und Zeit* pose les bases de cette ontologie fondamentale où la question de l'Etre (de l'Etre lui-même, et non pas seulement de l'être de l'étant) «inclut nécessairement l'établissement des fondements du *Dasein*»[25], autrement dit de l'étant par qui l'Etre a pouvoir d'être-là.

L'analytique existentiale du *Dasein,* précédée d'une analyse phénoménologique de la constitution fondamentale du *Dasein* quotidien, cherche à élucider la structure d'existence de cet étant que nous sommes nous-mêmes, dont l'essence réside dans son «avoir-à-être» et dont l'être est d'«être-mien».

Le *Dasein* est l'étant «pour qui il y va, essentiellement, en son être, *de* son être»[26]; et parce qu'il est toujours mis en jeu, l'être de cet étant

[24] *Sein und Zeit,* § 4, p. 13 (trad., p. 29). Rappelons que pour Heidegger, l'existentiel (correspondant à l'ontique) ne concerne que l'étant en lui-même, pris pour ce qu'il est et tel qu'il est (voir *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»,* p. 100, note), alors que l'existential (correspondant à l'ontologique au sens heideggérien) concerne le sens de l'être lui-même. Sur cette double distinction, voir *Sein und Zeit,* § 4, pp. 12-14 (trad., pp. 28-29). Les «existentiaux» que nous énumérerons plus loin sont des «caractères d'être» (*op. cit.,* § 9, p. 44; trad., p. 65), des «constitutions essentielles» de l'être (§ 12, p. 54; trad., p. 76), des «modes d'être» (§ 27, pp. 127 et 128; trad., pp. 160 et 161), à ne pas confondre avec les *catégories.* «Les existentiaux et les catégories sont les deux formes fondamentales des caractères possibles de l'être», mais l'étant qui leur correspond est un *qui* (existentiaux) ou un *quoi* (catégories) : voir *op. cit.,* p. 45 (trad., p. 65); le premier (qui) a pour caractère essentiel d'être-à... (c'est le *Dasein*), alors que le second (quoi) a pour mode d'être l'«être-subsistant comme chose survenant 'à l'intérieur' du monde» (*op. cit.,* § 12, p. 54; trad., p. 75). Autrement dit, «les catégories sont propres à l'étant qui n'est pas selon le mode d'être du *Dasein (ibid.,* trad., pp. 75-76).

[25] Voir *Introduction à la métaphysique,* p. 179 : «Lorsque la question vers l'être s'enquiert non pas seulement de l'être de l'étant, mais de l'Etre lui-même en *son* estance, il faut alors absolument et expressément une fondation du *Dasein* guidée par cette question, et c'est la seule raison pour laquelle cette fondation s'est donnée le nom d''ontologie fondamentale'.» Cf. *Sein und Zeit,* Introduction. Voir aussi *Kant et le problème de la métaphysique,* pp. 279-286, cité ci-dessus, p. 33, note 63. – L'analyse philosophique des bases de la *Fundamentalontologie* est capitale; elle indique du reste parfaitement le «souci» du philosophe, souci qui, tout en étant bien un «projet» au sens où Heidegger emploie le mot (cf. *Lettre sur l'humanisme,* pp. 96-97 et 101), n'est pas un «projet» au sens courant, au sens artistique du terme (un projet-plan). Le vrai philosophe, ou plus exactement celui dont le «souci» principal est de «penser l'être», doit lui-même, pourrait-on dire, ne plus vivre dans son «étant» de philosophe, mais vivre son «être» : «ce dont la philosophie traite nous touche (...) dans notre être même» (*Qu'est-ce que la philosophie ?,* p. 156). Une purification est nécessaire : il faut acquérir une nouvelle réceptivité à l'appel de l'être.

[26] *Sein und Zeit,* § 18, p. 84 (trad., p. 111); cf. § 9, p. 42 (trad., p. 62). Le *Dasein* est fondamentalement pouvoir-être; cette liberté qu'il a nécessairement de se dépasser, est ce

n'est pas un cas d'un «genre de l'étant», susceptible d'une définition abstraite : le *Dasein* est toujours *mien*, selon telle ou telle manière d'être, authentique (s'il se conquiert) ou inauthentique (s'il se perd)[27].

A la différence des autres étants, l'essence du *Dasein* réside dans son «avoir-à-être», ou, selon une formule célèbre dont il faut bien entendre le sens : «l'essence du *Dasein* repose dans son existence» *(Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz)*[28], l'*Existenz* désignant l'être *de l'homme*, c'est-à-dire, comme le précisera plus tard Heidegger, «l'être de cet étant qui se tient ouvert pour l'ouverture de l'Etre, dans laquelle il se tient, tandis qu'il la soutient»[29].

Avant d'aborder l'analyse existentiale proprement dite, il convient de décrire le *Dasein* dans sa banalité quotidienne *(Alltäglichkeit)*, là où il se montre en lui-même et de lui-même. Cela permet de préciser les caractères d'être du *Dasein*, autrement dit les existentiaux.

*L'être-dans-le-monde.* Le premier existential est l'être-dans-le-monde *(In-der-Welt-Sein)*, qui signifie que l'existence de l'homme ne se conçoit que par un rapport essentiel à «l'étant et l'être de l'étant qu'il *n'est pas* lui-même»[30]. Cet être-au-monde n'est pas une qualité surajoutée : le *Dasein* est «un étant qui se détermine comme être-au-monde et inclut la mondanéité dans sa propre constitution ontologique»[31].

que Heidegger appelle sa «transcendance», qui s'identifie à son existence : voir *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, pp. 104 ss.

[27] Voir *Sein und Zeit*, § 9, pp. 42-43 (trad., p. 63).

[28] *Ibid.*, p. 42 (trad., p. 62); cf. § 43, p. 212 (trad., p. 257) : «die Substanz des Menschen ist die Existenz»; voir aussi *Lettre sur l'humanisme*, p. 92 et pp. 99-100. Il ne faut pas confondre cette *Existenz* avec l'*existentia* : cf. *Sein und Zeit*, pp. 42-43 et 248.

[29] *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 34; cf. p. 35 : «La proposition : 'l'homme existe' signifie : l'homme est cet étant dont l'être est signalé dans l'Etre, à partir de l'Etre, par l'instance maintenue ouverte dans le décèlement de l'Etre. L'essence existentiale de l'homme est le fondement grâce auquel l'homme peut représenter l'étant comme tel et avoir conscience du représenté.» Sur l'*ek-sistence*, voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 90 ss. Voir aussi *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 283-286. Que l'essence (extatique) de l'homme repose dans son existence, cela signifie que «l'homme déploie son essence de telle sorte qu'il est le 'là', c'est-à-dire la *Lichtung* de l'Etre» (*Lettre sur l'humanisme*, p. 93).

[30] *Sein und Zeit*, § 12, p. 58 (trad., p. 81).

[31] *Op. cit.*, § 18, p. 84 (trad., pp. 110-111). Cf. § 12, p. 54 (trad., p. 76) : «L'être-à... est donc l'expression existentiale formelle qui désigne l'être de l'être-là en tant que celui-ci possède pour constitution essentielle l'être-au-monde.» Notons bien que le «monde» n'équivaut pas à la somme des objets qu'il contient. Il est l'ensemble des relations engendrées par la multiplicité des possibilités d'être du *Dasein*. Mais «ce 'réseau de relations' dissout si peu l'être de l'étant disponible intramondain que, mondanéité du monde, il

*Le souci.* Il y a divers modes d'être-à... ; mais le mode premier est la «préoccupation» *(Besorgen),* qui est un existential, car «l'être du *Dasein* lui-même est *souci (Sorge).*» Il ne s'agit pas d'«ennuis», ou de «soucis d'existence»; ceux-ci sont d'ordre ontique et, du reste, ne sont ontiquement possibles que «parce que le *Dasein* est, selon sa compréhension *ontologique,* souci»[32].

Mais avant d'expliciter en quoi consiste le souci, il convient de préciser *qui* est cet étant (le *Dasein)* qui nous apparaît de prime abord comme «pris par son monde». «*Qui* est donc selon le mode de la quotidienneté du *Dasein* ?»[33]

*L'ipséité (Selbstsein)*: le *Dasein* est «moi-même». «Le 'moi' est une détermination essentielle du *Dasein*»; mais «un pur sujet sans rapport au monde n''est' pas ce qui est donné de prime abord, et même ne nous est jamais donné (...).'Les autres' coexistent toujours avec tout être-au-monde»[34].

*Etre-avec-autrui et coexistence.* Exister, pour l'homme, c'est exister avec d'autres hommes. «Le monde du *Dasein* est un *monde commun.* L'être-à... est un *être-avec-autrui.* L'être-en-soi intramondain d'autrui est coexistence»[35]. «Avec» *(mit)* et «aussi» *(auch)* sont des existentiaux.

*Le «on».* Dans son «être-en-commun» quotidien, le *Dasein* est sous l'emprise du «on» *(das Man)* impersonnel qui, retirant à chacun le sentiment de sa responsabilité, «décharge» le *Dasein* et le pousse à la facticité, à la frivolité, le destituant ainsi de son être[36]. «Le 'on' est un existential et, phénomène original, il est inclus dans la constitution positive du *Dasein*» : l'ipséité du *Dasein* quotidien est celle du «on», qui est une ipséité inauthentique, alors que l'ipséité authentique est «celle d'un *soi* qui se saisit *lui-même*». Mais cette ipséité authentique elle-même «ne peut être qu'une modification existentielle du 'on', qui a été défini comme un existential essentiel»[37].

forme au contraire le fondement qui seul permet de découvrir cet étant comme 'en-soi' 'substantiel'» (§ 18, p. 88; trad., p. 115).

[32] *Op. cit.,* § 12, p. 57 (trad., p. 79). «C'est parce que le *Dasein* est essentiellement être-au-monde que son être-à... ce monde est essentiellement préoccupation» (*ibid.*).

[33] *Op. cit.,* § 24, p. 114 (trad., p. 144).

[34] *Op. cit.,* § 25, p. 116 (trad., p. 147).

[35] *Op. cit.,* § 26, p. 118 (trad., p. 150).

[36] Voir § 27, pp. 127-128 (trad., pp. 160-161).

[37] *Ibid.,* pp. 129 et 130 (trad., pp. 162 et 163). Les caractères ontologiques de la soumission quotidienne du *Dasein* à l'emprise des autres sont : le distancement, la moyenne, le nivellement, la publicité, la destitution de l'être et la complaisance; ces caractères ontologiques définissent la «permanence» du *Dasein,* qui est un mode d'être (inauthen-

L'étant essentiellement constitué par l'être-au-monde *est* lui-même son «là». L'être de cet étant a ceci de caractéristique, de n'être pas fermé sur soi, et «le mot 'là' exprime cette ouverture, cette «déclosion» *(Erschlossenheit)* essentielle»; ainsi le *Dasein*, qui comporte originellement son «là» en lui, ce *Dasein est* son ouverture, sa révélation [38].

Les deux modes constitutifs, et originels au même titre, selon lesquels le *Dasein* est son «*Da*», sont le sentiment de la situation *(Befindlichkeit)* et la compréhension *(Verstehen)*.

Le *sentiment de la situation*. Le «sentiment de la situation» est le «mode existential fondamental dans lequel l'être-là est son 'là'»[39]. Or l'étant qui existe comme *Dasein*, comme être-là, «est ce 'là' en telle manière que, explicitement ou non, il se trouve plongé dans le sentiment de sa déréliction (...) Le sentiment de la situation révèle le *Dasein* dans sa déréliction»[40].

*La compréhension*. Mais «le sentiment de la situation est *une* des structures existentiales dans lesquelles se tient l'être du 'là'»[41]. Il en est une autre, également originaire, et qui contribue avec lui à constituer cet être : c'est la compréhension. «La compréhension est, comme projet *(Entwurf)*, le mode d'être du *Dasein* selon lequel celui-ci *est* ses possibilités en tant que telles»[42].

tique) du *Dasein* en tant qu'être-avec-autrui : voir *loc. cit.*, pp. 128-129 (trad., pp. 160-162).

[38] *Ibid.*, p. 130 (trad., p. 163).

[39] *Op. cit.*, § 29, p. 139 (trad., p. 174). Le «sentiment de la situation» est «un mode fondamental et existential de l'*ouverture* de l'être-là, [qui comporte] simultanément la révélation du monde, [celle de ] la coexistence et [celle de] l'existence, puisque celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde» (*ibid.*, p. 137; trad., p. 171).

[40] *Ibid.*, pp. 135-136 (trad., pp. 169-170). Cf. p. 135 : «ce fait 'qu'il est', nous le nommons *déréliction* de cet étant dans son 'là'.» La déréliction est le sentiment qu'a le *Dasein* de sa situation originelle – «sentiment» et «situation» ne devant pas être pris ici au sens affectif, ontique, mais en un sens ontologique (qui est à l'origine du sens affectif).

[41] *Op. cit.*, § 30, p. 142 (trad., p. 178).

[42] *Ibid.*, p. 145 (trad., p. 181). «*La compréhension est l'être existential du savoir-être inaliénable du Dasein lui-même, en sorte que cet être révèle de lui-même où il en est de son être avec soi-même*» (p. 144, trad. p. 180). «Le caractère pro-jectif de la compréhension constitue l'être-au-monde, en ce qu'il révèle le 'là' comme 'là' d'un savoir-être (trad. p. 181); cf. § 39, p. 181 (trad., p. 222) : «La déréliction (...) est le mode d'être d'un étant qui *est* lui-même ses possibilités, et en telle sorte qu'il se comprend à partir d'elles et en elles (il se pro-jette vers elles)». Et § 32, p. 148 (trad., p. 184) : «Par la compréhension, l'être-là projette son être en visant ses possibilités. Du fait de la révélation de celles-ci, qui, en retour, s'offre à l'être-là, cet *être-à-l'égard-des possibilités*, dû à la compréhension, se constitue lui-même en savoir-être.»

*Le discours.* Si les existentiaux fondamentaux qui constituent «l'être du 'là' et la révélation de l'être-au-monde sont le sentiment de la situation et la compréhension», il y a un troisième existential, aussi original que les deux premiers et qui est déjà inclus, mais de façon non thématique, dans la description de ceux-ci : c'est le discours *(Rede)*[43]. Le discours, qui est à l'origine du langage (prononcé, il est le langage), «est constitutif de l'être du 'là' (...). L'être-là est l'étant du langage»[44].

Mais l'existence humaine est susceptible de deux modalités fondamentales : authenticité et inauthenticité (le mode d'être quotidien). Ainsi, chacun des trois existentiaux que nous venons d'énumérer aura un mode d'être quotidien, inauthentique. La manière dont l'être-là est quotidiennement son «là» se caractérise par le bavardage, la curiosité et l'équivoque, qui sont des déterminations existentiales contribuant à la constitution de l'être de l'être-là. «En eux, et par leur connexion ontologique, se découvre un mode fondamental de l'être de la quotidienneté», mode que Heidegger appelle la «déchéance» *(Verfallen)* du *Dasein.* La déchéance, qui n'a rien à voir avec la «chute» hors d'un état «originel» plus pur et plus élevé, «signifie que le *Dasein* est déchu *de lui-même* en tant que, de fait, il est au monde»[45].

Nous avons donc vu, jusqu'à présent, que l'être de l'ouverture *(Erschlossenheit)* essentielle au *Dasein* se constituait dans le sentiment de la situation, la compréhension et le discours; et que sa manière d'être quotidienne se caractérisait par la curiosité, le bavardage et l'équivoque, ces derniers manifestant «le mouvement de déchéance» caractéristique du *Dasein* quotidien. Cette analyse fournit une base phénoménale pour une «interprétation synthétique» du *Dasein* comme souci[46].

[43] Voir § 34, pp. 160-161 (trad., pp. 198-199) ; cf. § 28, p. 133 (trad., p. 167).

[44] *Op. cit.,* § 34, p. 165 (trad., p. 204); cf. p. 161 (trad., p. 199).

[45] *Op. cit.,* § 38, p. 176 (trad., p. 216). Cf. *Lettre sur l'humanisme,* p. 104 : «*Sein und Zeit* appelle 'déchéance l'oubli de la vérité de l'Etre au profit d'une invasion de l'étant non pensé dans son essence. Le mot ne s'applique pas à un péché de l'homme compris au sens de la philosophie morale et par là même sécularisé, il désigne un rapport essentiel de l'homme à l'Etre à l'intérieur de la relation de l'Etre à l'essence de l'homme. De la même manière, les termes d''authenticité' et d''inauthenticité' qui préludent à cette réflexion n'impliquent aucune différence morale-existentielle ou 'anthropologique'. Ils désignent cette relation 'extatique' de l'essence de l'homme à la vérité de l'Etre qui reste encore à penser avant toute autre chose, parce qu'elle est jusqu'ici demeurée celée à la philosophie».

[46] *Sein und Zeit,* § 38, p. 180 (trad., p. 221). Heidegger résume ainsi sa description de la quotidienneté du *Dasein* : «*La quotidienneté moyenne du Dasein* peut donc se définir :

Mais comment déterminer existentialement et ontologiquement l'unité de la totalité des structures qui ont été mises en évidence ? On a vu que la compréhension de l'être appartenait à la structure ontologique du *Dasein*. «Etant, celui-ci se révèle à lui-même dans son être». L'analytique existentiale du *Dasein* devra donc, pour pouvoir mettre en évidence l'être du *Dasein*, rechercher une «possibilité de révélation, inhérente au *Dasein* lui-même, qui soit aussi *large* qu'*originelle*» et puisse «éclairer de manière élémentaire la totalité des structures de l'être qui est en question»[47].

*L'angoisse.* Le phénomène qui satisfait à ces exigences de méthode est celui de l'angoisse, mode fondamental du sentiment de situation. «C'est l'angoisse, en tant qu'elle est une possibilité d'être du *Dasein*, qui révèle ce *Dasein* sous un mode susceptible de fournir une base phénoménale pour la saisie explicite de l'unité originelle de l'être du *Dasein*. Cet être se révèle comme *souci*»[48].

Nous ne pouvons pas nous attarder ici à l'analyse de l'angoisse et à son interprétation existentiale[49]. Retenons seulement que la *Stimmung* fondamentale de l'angoisse, dont le «destin ontologique» n'a rien à voir avec la psychologie ou la psychanalyse[50], manifeste le *Dasein* en tant qu'il est un étant dont les déterminations existentiales sont le pouvoir être, la déréliction et la chute. L'unité existentiale de ces structures ontologiques s'exprime lorsqu'on caractérise le *Dasein* comme souci (le «souci» étant pris ici en un sens purement ontologique, antérieur «existentialement et aprioriquement» à tout comportement et à toute situation facticiels du *Dasein*[51]). En tant que «souci», le *Dasein* est «être-en-avant-de-soi-même», abandonné à lui-même et «toujours-déjà jeté *à un monde*»[52].

Mais si le souci comporte essentiellement une anticipation de soi (la «transcendance»), il est marqué d'un caractère essentiel d'inachève-

un être-au-monde déchu et révélé à lui-même, frappé de déréliction et en pro-jet, pour lequel il y va, dans son être-auprès-du-'monde' et dans son être-avec-autrui, de son savoir-être inaliénable» (§ 39, p. 181; trad., p. 223).

[47] *Op. cit.*, § 39, p. 182 (trad., p. 224).

[48] *Ibid.*

[49] Voir *op. cit.*, § 40, pp. 184-191 (trad., pp. 226-233).

[50] Voir *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 30. Sur la *Stimmung*, manière d'être et non état d'âme, voir *Sein und Zeit*, § 29, p. 136 (trad., p. 171).

[51] Voir *Sein und Zeit*, § 41, p. 193 (trad., p. 236).

[52] *Ibid.*, p. 192 (trad., p. 235).

ment [53] et nous interdit donc de saisir le *Dasein* dans sa totalité [54]. Cependant, si l'existence humaine se jette constamment en avant d'elle-même, elle n'en implique pas moins un terme absolu : c'est donc l'interprétation ontologique de la mort qui pourra seule permettre de saisir le souci comme totalité achevée. Le souci est principalement être-pour-la-mort. «La mort est une possibilité *absolument propre* du *Dasein*. Son être pour cette possibilité révèle au *Dasein* son pouvoir-être *absolument propre*, dans lequel il y va radicalement de l'être de ce même *Dasein*»[55]. Le *Dasein* ne dispose pas de son être; il est être pour le néant, ce néant dont la mort constitue la révélation – sans que Heidegger précise encore quel sens a ce néant, ni comment il peut lui-même appartenir à l'Etre [56].

Ainsi la mort seule nous donne prise sur la totalité du *Dasein*. En même temps, l'interprétation ontologique de la mort nous révèle un aspect fondamental de l'existence authentique. Alors que l'existence quotidienne est dissimulation et fuite devant la mort, l'existence authentique est acceptation, ou au moins refus d'éluder la signification de la mort. L'acceptation authentique sera attente constante, anticipation de la mort [57].

*La conscience morale*. Pouvoir d'interpellation radicale, la conscience morale appartient de soi à l'existence humaine et existe selon le mode de celle-ci. Elle remet en question l'absorption du *Dasein* par le «on»; elle dépasse le «on» et, en le dépassant, l'annihile [58].

L'analytique existentiale du *Dasein* atteint son sommet dans l'analyse de la *temporalité*. Le sens ultime du *Dasein* est la temporalité. L'unité originaire de la structure du souci réside dans la temporalité *(Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit)* [59]. Il est un processus de temporalisation *(Zeitigung)* qui consiste

[53] Voir *op. cit.*, pp. 236 et 242.
[54] Voir *loc. cit.*, p. 239.
[55] *Op. cit.*, § 53, p. 253. Sur l'analyse de l'être-pour-la-mort, voir les §§ 49-53, 61-62, 74, 81. L'angoisse est donc le sentiment de notre situation originelle, car elle seule nous découvre que nous sommes jetés au monde pour y mourir (voir *op. cit.*, p. 251).
[56] Voir *op. cit.*, § 58, p. 285.
[57] Voir *op. cit.*, pp. 260-262 et 301-302.
[58] Voir *op. cit.*, pp. 269, 273.
[59] *Op. cit.*, § 65, p. 327. Dans la première section de l'ouvrage, le *Dasein* est compris comme être-dans-le-monde et comme souci; dans la seconde, le souci est conçu dans son authenticité, le sens de l'être du *Dasein* comme temporalité. Mais l'interprétation du *Dasein* comme temporalité tient «uniquement ses motifs de la problématique de l'être comme tel» (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 295).

dans l'unité de trois «extases» : vers l'avenir, le passé et le présent. Des trois, le plus important est l'avenir [60], qui, s'il est authentique, est être-pour-la-mort (*Sein-zum-Tode*), le présent étant la déchéance et le passé la facticité.

L'analytique existentiale du *Dasein*, qui, en «creusant jusqu'au phénomène du souci», a pour but de «préparer la problématique ontologique fondamentale, qui est *la question du sens de l'être en général*»[61], nous montre comment, dans *Sein und Zeit*, Heidegger «porte devant la pensée la relation de l'Etre à l'essence de l'homme.» Tel est en effet le but qu'il s'y propose : «mettre la pensée sur un chemin qui lui permette de parvenir à la relation de la vérité de l'Etre à l'essence de l'homme, ouvrir à la pensée un sentier, afin qu'elle pense (*bedenke*) expressément l'Etre lui-même dans sa vérité». Et Heidegger précise :

> cela veut dire : au service de la question portant sur la vérité de l'Etre, une réflexion sur l'essence de l'homme devient nécessaire; car l'épreuve, inexprimée parce qu'il faut d'abord la faire sienne, de l'oubli de l'Etre, inclut cette présomption qui commande tout, que conformément au décèlement de l'Etre, la relation de l'Etre à l'essence de l'homme appartient bien à l'Etre lui-même [62].

Dans *Sein und Zeit*, l'Etre est encore pensé à partir de l'étant [63], mais non pas comme un «genre» de l'étant. «L'Etre et la structure de

[60] Voir *Sein und Zeit*, § 65, pp. 323 ss. «Das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das 'Umwillen seiner selbst' ist ein Wesenscharakter der *Existentialität. Ihr primärer Sinn ist die Zukunft*» (p. 327). Cf. p. 329 : «Das primare Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.» – La temporalité rend possible l'historicité du *Dasein*. Le *Dasein* est nécessairement historique (p. 385).

[61] *Op. cit.*, § 39, p. 183 (trad., p. 225). Heidegger insiste sur le fait que l'analytique existentiale du *Dasein*, guidée uniquement par la question de l'Etre, du sens de l'Etre et non du sens de l'étant (cf. *L'époque des «conceptions du monde»*, p. 90, note 5), ne doit pas être confondue avec «une description anthropo-psychologique des 'états-vécus' et des 'facultés' de l'homme» (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 290). Cette analytique doit d'abord montrer comment «tout commerce avec l'étant (...) présuppose déjà la transcendance du *Dasein*, l'être-dans-le-monde» (*ibid.*); et elle tend uniquement à interpréter la transcendance comme «souci», c'est-à-dire à expliciter «l'unité de la structure originelle et transcendantale de la finitude du *Dasein* dans l'homme» (*op. cit.*, p. 291) – la transcendance étant ce par quoi le *Dasein* se manifeste comme besoin de la compréhension de l'Etre, et ce besoin étant la finitude comme source du *Dasein* (cf. *op. cit.*, pp. 291-292).

[62] *Le retour au fondement de la métaphysique*, pp. 31-32. Cf. ci-dessous, note 231.

[63] Cf. *Lettre sur l'humanisme*, p. 111.

l'Etre sont au-dessus de tout étant et de toute détermination ontique possible qui serait elle-même de l'ordre de l'étant. *L'Etre est le transcendens pur et simple*» – d'où il suit que «la vérité phénoménologique (en tant qu'elle est déclosion [*Erschlossenheit*] de l'Etre) est *veritas transcendentalis*»[64].

Mais penser ainsi l'Etre comme «pur transcendant», est-ce déjà atteindre «l'essence simple de la vérité de l'Etre» ? C'est la question qui se pose, comme le soulignera plus tard Heidegger [65]. Par la suite également, Heidegger affirmera à maintes reprises et avec beaucoup de force que la pensée de l'Etre ne cherche dans l'étant aucun appui, car jamais dans l'étant, pris pour lui-même, «un appel de l'Etre ne sera entendu»[66].

Ne pouvant approfondir davantage ici les analyses de *Sein und Zeit,* nous voudrions insister sur un point, essentiel à notre sujet, à savoir la compréhension de l'Etre. La compréhension de l'Etre, l'ouverture à l'Etre, (qui se fonde sur la «transcendance» ou même n'est autre que la transcendance [67]) «*appartient à la constitution essentielle du*

[64] *Sein und Zeit,* § 7, p. 38 (trad., p. 56). Cf. *Contribution à la question de l'Etre,* p. 235 : «là même où l'étant disparaît de dépérissement, ce qui règne alors n'est pas seulement l'étant pour lui-même, mais d'abord et d'une façon décisive un Autre. Partout est la Transcendance qui re-vient sur l'étant, le *'transcendens* pur et simple' (...), l''Etre' de l'étant.»

[65] Dans la *Lettre sur l'humanisme,* Heidegger notera qu'en pensant l'Etre comme «essentiellement au delà de tout étant, parce qu'il est l'éclaircie (*Lichtung*) elle-même», il pense l'Etre «à partir de l'étant, selon une manière de voir de prime abord inévitable dans la métaphysique encore régnante. C'est seulement dans une telle perspective que l'Etre se découvre en un dépassement et en tant que ce dépassement» (p. 111; cf. *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 27). Heidegger ajoute : «Cette détermination introductive : 'l'Etre est le transcendant pur et simple', rassemble en une proposition simple la manière selon laquelle l'essence de l'Etre jusqu'à présent s'éclaircissait pour l'homme. Cette détermination à rebours de l'essence de l'Etre à partir de l'éclaircie *(Lichtung)* de l'étant comme tel demeure inévitable pour toute pensée qui cherche à se poser la question portant sur la vérité de l'être. La pensée atteste ainsi la destination propre de son essence. (...) Mais quant à savoir si la détermination de l'Etre comme pur transcendant désigne déjà l'essence simple de la vérité de l'Etre, c'est là l'unique question qu'ait à se poser avant tout une pensée qui cherche à penser la vérité de l'Etre» (*op. cit.,* pp. 111-112).

[66] *Essais et conférences,* p. 221. Voir *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* p. 82; cf. p. 16 et *Nietzsche* II, p. 485 (trad., pp. 394-395), cité ci-dessous, note 213.

[67] Cf. *Kant et le problème de la métaphysique,* p. 129. La transcendance, cette capacité que possède le *Dasein* de se mettre en relation avec tous les autres étants, de les ordonner (en posant le monde comme totalité des étants) et de les comprendre, cette transcendance constitue l'*ipséité* du *Dasein,* mais concerne en même temps, inséparablement, ce que le *Dasein n'est pas,* «*ce vers quoi* le *Dasein* comme tel transcende», c'est-à-

*Dasein lui-même»*, à sa «structure ontologique», elle est *«une détermination d'être du Dasein»*[68] :

> Le trait distinctif de l'homme, c'est qu'en sa qualité d'être pensant il est ouvert à l'Etre, placé devant lui, qu'il demeure rapporté à l'Etre et qu'ainsi il lui correspond. L'homme *est* proprement ce rapport de correspondance, et il n'est que cela[69].

C'est seulement grâce à cette compréhension de l'Etre que le *Dasein* a un rapport avec l'étant qu'il n'est pas lui-même[70]:

> Un être *(Wesen)* fini connaissant n'est capable de se rapporter à un étant qu'il n'est pas lui-même et qu'il n'a pas non plus créé, que si cet étant, déjà

dire le monde; la transcendance est être-dans-le-monde (*Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement...*, p. 107). C'est seulement par la transcendance du *Dasein* que l'étant en tant que tel peut venir au jour; la transcendance forme donc le «cadre privilégié pour l'élaboration de toute question concernant l'étant en tant que tel, c'est-à-dire l'étant dans son être» (*op. cit.*, p. 136; cf. p. 104). La transcendance en tant que position de soi et du monde, est *liberté,* liberté-pour-fonder : voir *op. cit.*, p. 151. Parce qu'elle est fondement (*Grund*), «la liberté est l'abîme (*Abgrund*) du *Dasein»*, parce qu'elle le «pose comme un pouvoir-être en possibilités multiples» *(op. cit.*, p. 157). Heidegger précise que «ce caractère abyssal de l'être de l'homme n'est rien qui puisse s'offrir à une dialectique quelconque ou à une analyse psychologique» (*ibid.*). Cf. *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 81 : à la revendication de l'Etre, à l'urgence de sauvegarder la vérité de l'Etre, l'homme répond par une offrande. Cette offrande est «le don prodigue, soustrait à toute obligation, parce que s'élevant de l'abîme de la liberté, de l'essence de l'homme en vue de la sauvegarde de la vérité de l'Etre de l'étant.»

[68] *Sein und Zeit,* § 2, p. 8 (trad., p. 23); § 39, p. 182 (trad., p. 224); § 4, p. 12 (trad., p. 28). Voir aussi § 26, pp. 123-124 (trad., p. 156); § 31, pp. 142 ss. (trad., pp. 178 ss.); § 72, p. 372; *Introduction à la métaphysique,* p. 93 : la compréhension de l'être est la condition nécessaire pour que l'homme puisse être *Da-sein,* «être-le-là». Il faut donc d'abord donner de cet étant qu'est le *Dasein* une interprétation qui en saisisse suffisamment le caractère original, pour pouvoir ensuite concevoir ce qu'est elle-même la compréhension de l'être (voir *Sein und Zeit, loc. cit.).* Cette compréhension de l'être, tout en constituant l'être du *Dasein,* demeure souvent cachée à l'homme, en raison de sa vie intramondaine, de son manque d'intériorité. Le premier effort de l'homme est donc de rendre possible la compréhension de l'être; cette attention à l'être est l'essence même du «souci» *(Sorge).*

[69] *Identité et différence,* p. 265. Les mots «que cela» n'indiquent pas «une restriction, mais bien une surabondance. Ce qui domine en l'homme, c'est une appartenance à l'Etre, et cette appartenance (*Gehören*) est aux écoutes (*hört auf...*) de l'Etre, parce qu'elle lui est transpropriée.» Cf. ci-dessous, pp. 77-78.

[70] En ce sens, la différence ontologique (entre l'Etre et l'étant) a son fondement dans le *Dasein* : c'est ce fondement que Heidegger désigne comme la «transcendance». Voir *Sein und Zeit,* § 69, pp. 350 ss. Voir aussi *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»,* pp. 100-101. Heidegger rappelle que *Sein und Zeit* (du moins la partie qui en a été publiée) n'a pas d'autre tâche que le pro-jet de la transcendance – cela *en vue* de dégager «l'horizon transcendantal du problème de l'être», c'est-à-dire le temps (*op. cit.* pp. 139-140, note).

présent, peut de soi s'offrir à être rencontré. Mais pour que celui-ci puisse être rencontré comme l'étant qu'il est, il doit préalablement avoir déjà été «reconnu» comme étant, c'est-à-dire dans sa structure d'être *(Seinsverfassung)*. Cela implique que la connaissance ontologique qui, en l'occurrence, est toujours préontologique, conditionne la possibilité pour un être *(Wesen)* fini, de s'ob-jeter *(Entgegenstehen)*, en général, quelque étant [71].

Cette compréhension préalable de l'Etre, «qui éclaire et qui guide en la précédant toute relation avec l'étant», est une appréhension préconceptuelle. Elle «ne signifie elle-même ni que l'on saisisse l'Etre comme tel, ni même que l'on forme un concept de ce qui est ainsi saisi»[72] – ce qui supposerait «que l'intelligence de l'Etre se soit elle-même élaborée et qu'elle ait pris expressément pour thème et pour problème l'Etre qui en elle est déjà compris, esquissé en un projet général et dévoilé d'une façon ou d'une autre»[73]. Il s'agit seulement d'une pré-notion, mais en laquelle l'Etre se dévoile, permettant ainsi à l'étant de se manifester [74]. En définitive, cette pré-notion de l'Etre suppose le néant comme horizon de la connaissance ontologique [75].

[71] *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 129; cf. p. 98.

[72] Voir *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, pp. 98 et 150; cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 283 et ci-dessus, p. 33 , note 63.

[73] *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, p. 98.

[74] Voir *op. cit.*, p. 97 : «C'est seulement parce que l'Etre est dévoilé qu'il devient possible à l'étant de se manifester.» Et p. 150 : «C'est seulement à la clarté de la notion de l'Etre que l'étant peut être manifesté en lui-même, c'est-à-dire *comme* cet étant qu'il est et tel qu'il est. Cf. *Théologie et philosophie*, p. 385 : «Chaque étant ne se dévoile que grâce à une compréhension préconceptuelle préalable, quoique non sue, de ce qu'est, et de comment est, cet étant en question. Toute interprétation ontique se meut sur un fondement ontologique tout d'abord et le plus souvent caché.» Voir aussi *Introduction à la métaphysique*, p. 95 : l'étant particulier ne peut s'ouvrir à nous que «si nous comprenons déjà d'avance l'Etre dans *son* estance (*Wesen*) et dans la mesure où nous le comprenons ainsi.» A la base de toute vérité ontique (qui concerne *l'étant dans* son être), il y a ce dévoilement de l'Etre entendu comme vérité sur l'Etre, et que Heidegger appelle «vérité ontologique» (qui concerne *l'être de* l'étant). Voir *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, pp. 100 et 150; cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 180.

[75] La connaissance ontologique «dévoile l'horizon», et sa vérité (entendue comme dévoilement, *Unverborgenheit)* «consiste à permettre la rencontre de l'étant à l'intérieur de çet horizon» (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 180). La question de l'horizon chez Heidegger mériterait une étude particulière, qui relèverait de la critique de la connaissance; nous y reviendrons donc ultérieurement. Nous indiquerons simplement quelques jalons. Dans *Sein und Zeit*, nous l'avons vu, Heidegger se donne pour objectif «l'interprétation du Temps comme horizon possible de toute intelligence de l'Etre en général». Il s'agit, «en mettant en lumière la transcendance, de dégager l'horizon qui seul permet au concept d'être *en tant que concept* – y compris le concept 'naturel' auquel on fait si souvent appel – de s'assurer une base philosophique» (*Ce qui fait l'être-essentiel*

*d'un fondement ou «raison»*, p. 140, note). Dépassant la conception husserlienne de l'horizon (cf. fasc.II,ch. 2, note 20), Heidegger conçoit l'horizon comme projeté (*entworfen*) *a priori*. Voir *Sein und Zeit*, § 32, p. 151 (trad., p. 188) : «le sens (*Sinn*) est le ce-vers-quoi du projet *(das Woraufhin des Entwurfes)* à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme ce quelque chose; il tient sa structure d'une pré-possession, d'une pré-vision et d'une pré-conception» (*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird)*. Ce caractère de projet de l'horizon devient manifeste dans l'unité extatique-horizontale de la temporalité (cf. *op. cit.*, § 69, pp. 360 et 365), qui s'explicite dans les trois extases du *Dasein* (passé, présent et futur), en chacune desquelles l'horizon extatique est différent (cf. p. 365). Sur la base de «la constitution horizontale de l'unité extatique de la temporalité, appartient, à l'étant qui est chaque fois son propre 'là' (*sein Da*), quelque chose comme un monde déclos (*erschlossene Welt*)» (*ibid.*). Dans *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger reviendra sur le projet du monde et précisera encore qu'il ne faut l'entendre ni comme la totalité (*Allheit*) des choses de la nature, ni comme la somme (*Summe*) des étants (voir *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, p. 129-130), mais comme la totalité d'un horizon que le *Dasein* pro-jette devant lui-même et qui lui permettra de soutenir un rapport avec l'étant. Ce projet du monde n'appréhende pas expressément ce qui est pro-jeté. Il est une esquisse préalable, par-delà l'étant, qui seule permet à l'étant de se manifester comme tel (voir *op. cit.*, p. 135).

Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, la notion d'horizon est dégagée (à la manière de Heidegger) de la pensée de Kant. Ainsi, à partir du temps, forme *a priori* du sens interne et «milieu» en lequel toutes nos représentations sont contenues, Heidegger précise que le milieu, l'horizon à l'intérieur duquel l'étant peut être rencontré, n'est autre que le néant (voir à ce sujet *La parole d'Anaximandre*, p. 275, où Heidegger souligne que l'essence époquale de l'Etre, la «retenue éclaircissante de la vérité de son essence» – autrement dit le Rien, le néant – «appartient au caractère secrètement temporel de l'Etre et caractérise ainsi l'essence du temps pensé à l'intérieur de l'Etre»). Relevons, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, quelques passages particulièrement significatifs : «Ce 'dépassement' [en quoi consiste la connaissance] vers le 'tout autre' [l'étant lui-même avec lequel la connaissance doit 'être en accord'] exige cependant l'immersion dans un 'milieu' à l'intérieur duquel ce 'tout autre', que l'être connaissant n'est pas lui-même et dont il n'est pas non plus le maître, peut être rencontré» (*op. cit.*, p. 173). Cf. pp. 129 ss., 166 et 175 : «il faut que d'emblée puisse être rencontré ce avec quoi l'accord possible se réalise, c'est-à-dire ce qui règle et fournit une mesure. Il faut d'emblée que l'horizon de ce qui s'ob-jette apparaisse ouvert et perceptible comme tel. *Cet horizon est la condition de la possibilité de l'objet relativement à son être ob-jet possible.*» Ainsi, la transcendance (sortie-vers, ex-position essentielle, orientation réceptive) forme l'horizon qui permettra la rencontre d'un étant autonome (cf. *op. cit.*, pp. 176-178) – ce qui veut dire que la transcendance rend l'étant en lui-même accessible à un être fini (*op. cit.*, p. 176). Cet horizon, terme (*Woraufzu*) de l'orientation réceptive préalable, cet horizon auquel se rapporte la connaissance ontologique (qui forme la transcendance), et qui est chez Kant un objet non-empirique dont nous ne pouvons rien savoir, est chez Heidegger le néant. Et Heidegger précise : «Par néant, nous entendons ce qui n'est pas un étant, mais est tout de même 'quelque chose'. Il ne 'sert que de corrélatif', c'est-à-dire qu'il est, par essence, horizon pur (*reiner Horizont*). Kant nomme cet X l''objet transcendantal', c'est-à-dire ce qui s'oppose (*Dawider*) dans la transcendance et peut être aperçu par elle comme son horizon. Si maintenant l'X connu dans la connaissance ontologique est, par essence, horizon, cette connaissance devra être de telle nature qu'elle tienne cet horizon ouvert en sa qualité même d'horizon. Mais, dès lors, ce 'quelque chose' ne pourra précisément pas être le thème immédiat et exclusif d'une visée. L'horizon sera non thématique, mais restera en même temps dans le champ du regard. A cette condition seule il peut proposer (*vor-*

Si l'homme *n'est que* compréhension de l'Etre, de son côté l'Etre n'«est» que par la compréhension qu'en a l'homme [76], ou plutôt «il n'y a

*drängen* ) et rendre thématique en tant que tel l'étant rencontré en lui» (*op. cit.*, pp. 179-180). «La connaissance ontologique 'forme' la transcendance, 'formation' qui équivaut à tenir ouvert l'horizon dans lequel l'être de l'étant est d'emblée perceptible» – autrement dit, à «permettre la rencontre de l'étant à l'intérieur de cet horizon» (*op. cit.*, p. 180; cf. p. 131, cité ci-dessous, note 276).

Dans *Holzwege*, le Rien est présenté comme le «milieu ouvert, non cerné par l'étant», «le milieu éclaircissant lui-même qui entoure (...) tout étant» (*L'origine de l'œuvre d'art*, in Chemins qui ne mènent nulle part, p. 41). Reprenant une expression de Nietzsche, Heidegger souligne que l'image de l'horizon, pour la pensée, est probablement plus qu'une image (cf. *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, p. 215).

Notons enfin que, dans des œuvres plus récentes, Heidegger insiste davantage sur le fait que l'horizon de la transcendance est en lui-même «ouvert» avant de fonctionner comme «champ de vision», et il semble bien que ce soit avant tout à l'ouverture (*Offenheit*) et à la «libre Etendue» (*freie Weite, Gegnet*) qu'il s'intéresse désormais. Dans *Sérénité*, Heidegger souligne qu'en définissant l'horizon par rapport aux objets et à notre activité représentative, on ne saisit encore aucunement ce qui fait que l'horizon est ce qu'il est. «L'horizon, dans ce qui lui est propre, n'est (...) que le côté tourné vers nous d'une Ouverture qui nous environne et qui est pleine de ces échappées sur l'aspect de ce qui apparaît comme objet à notre pensée représentative» (*Sérénité*, p. 191; *Gelassenheit*, p. 39 : «Das Horizonthafte ist somit nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen, das erfüllt ist mit Aussicht ins Aussehen dessen, was unserem Vorstellen als Gegenstand erscheint»). Cette ouverture, qui peut apparaître comme l'horizon de notre pensée représentative, est elle-même «une *contrée*, par la magie de laquelle tout ce qui est de son appartenance revient au lieu de son repos» (*op. cit.*, p. 191). Cette «contrée» *(Gegend)*, il ne faut pas essayer de la «comprendre» en la ramenant à du déjà-connu; il faut au contraire, en se libérant de toute représentation, essayer de se confier à la «libre Etendue» *(Gegnet)* qui ouvre l'Ouverture (voir *op. cit.*, pp. 191-198). «C'est comme horizon que la libre Etendue nous entoure et se montre à nous» *(op. cit.*, p. 202); mais aussi longtemps que nous nous en tenons à la pensée représentative, nous avons beau nous élever dans cet horizon, nous ne sommes pas véritablement *en* la libre Etendue, puisque nous ne sommes pas tournés *vers elle-même en tant que libre Etendue (op. cit.*, p. 202; c'est nous qui soulignons). La relation à la libre Etendue, qui n'est plus la relation transcendantale à un horizon, est ce que Heidegger appelle «sérénité» *(Gelassenheit)*. Voir *op. cit.*, pp. 203 ss. (cf. ci-dessous, p. 78, note 229).

[76] L'étant, affirme Heidegger, «est indépendant de l'expérience, de la connaissance et de l'appréhension par laquelle il est ouvert, découvert et déterminé», mais «l'Etre n''est' que par la compréhension d'un étant, qui a pour être de comprendre l'Etre (*Sein und Zeit*, § 39, p. 183 [trad., p. 225] : «Seiendes *ist* unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber 'ist' nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört»). Dans l'introduction publiée en 1949 pour la 5e édition de *Was ist Metaphysik ?*, qui résume et approfondit la pensée exprimée dans *Sein und Zeit*, Heidegger précise : «Une tentative de passer de la représentation de l'étant comme tel à la pensée qui pense la vérité de l'Etre doit, partant de cette représentation, d'une certaine manière représenter encore la vérité de l'Etre même, de sorte que cette représentation reste nécessairement d'une autre espèce et finalement, en tant que représentation, non appropriée à ce qui est à-penser. Ce rapport

d'Etre et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence»[77]. Mais en définitive – et Heidegger y reviendra plus tard (notamment dans la *Lettre sur l'humanisme*) avec d'autant plus de force que l'on aura taxé *Sein und Zeit* d'anthropocentrisme – le projet par lequel l'homme s'ek-stasie dans l'Etre «ne crée pas l'Etre»; ce projet est lui-même, «dans son essence, un projet jeté», et «ce qui jette dans le projeter n'est pas homme, mais l'Etre lui-même, qui destine l'homme à l'existence du *Da-sein* [de l'être-le-là] comme à son essence»[78].

qui, en provenance de la métaphysique, consent à la relation de la vérité de l'Etre à l'essence de l'homme est conçu comme compréhension. Mais ici la compréhension est en même temps pensée à partir du décèlement de l'Etre. C'est le projet extatique, c'est-à-dire jeté en in-stance (*innestehende geworfene Entwurf*) dans le domaine de l'ouvert. Le domaine qui se remet comme ouvert dans le projeter, afin qu'en lui quelque chose (ici l'Etre) se manifeste comme quelque chose (ici l'Etre en tant que lui-même dans son décèlement) s'appelle le sens (...) 'Sens de l'Etre' et 'vérité de l'être' disent la même chose» (*Le retour au fondement de la métaphysique*, pp. 38-39; cf. *Sein und Zeit*, § 32, p. 151; trad., p. 188).

[77] *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 284. Sans pouvoir traiter ici pour lui-même le problème de la finitude de l'être chez Heidegger, rappelons seulement les interrogations très significatives sur lesquelles s'achève l'ouvrage cité : «Est-il sensé et légitime de penser que l'homme, parce que le fondement même de sa finitude lui rend nécessaire une ontologie, c'est-à-dire une compréhension de l'être, est 'créateur', et donc 'infini', alors que rien ne répugne aussi radicalement à l'ontologie que l'idée d'un être infini ?

Mais la finitude du *Dasein* se laisse-t-elle développer, ne fût-ce qu'en problème, sans 'présupposer' quelque infinitude ? Et de quelle nature est cette 'présupposition' ? Que signifie l'infinitude ainsi 'posée' ?

Le problème de l'être réussira-t-il, à travers toutes ces questions, à retrouver sa force et sa portée élémentaires ?» (*op. cit.*, p. 301). Voir aussi *Lettre à Roger Munier*, publiée en avant-propos à la traduction, par ce dernier, de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 58 : «Le thème de la conférence est une question. La réponse cherchée a, de son côté, le caractère d'une question. C'est sur elle que prend fin le traité. Il atteste par là même la finitude de la pensée. A moins qu'il ne faille dire : la finitude de l'être, dans la manifestation en retrait duquel se tient le *Dasein* de l'homme.»

Toutefois, si, dans la perspective du «premier Heidegger», l'Etre lui-même est nécessairement fini, on peut ne pas être aussi catégorique en ce qui concerne le «second Heidegger», qui, du reste, est beaucoup moins précis. Sans doute la finitude s'applique-t-elle toujours aux «envois» de l'Etre, (*mittences*, selon l'expression de W.J. Richardson) mais que dire de l'Etre lui-même, la Λήθη qui est mystère (cf. ci-dessous, p. 67 ) et que Heidegger qualifie d'indicible (*Sérénité*, p. 223; *Gelassenheit*, p. 70 : *etwas Unsagbares*), d'inépuisable (voir *Vorträge und Aufsätze*, p. 70 : *Unerschöpfliche Brunnen*), de trésor caché (*Vorträge und Aufsätze*, p. 171 : *verborgene Schätze*) de Tout, Un, Unique (*op. cit.*, p. 188 : *Alles, Eine, Einzige*), de simple (*Der Feldweg*, p. 4 : *das Einfache*), etc. Du reste. Heidegger n'a-t-il pas affirmé explicitement : «La parole de la 'finitude' de l'Etre reste une dénomination à la fois défensive et insuffisante pour sa profondeur abyssale» ? (Répétitions pour les cours sur Nietzsche, *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*, cité par O. PÖGGELER, *La pensée de Heidegger*, p. 242). – Voir à ce sujet J.W. RICHARDSON, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*. Nous parlerions plutôt d'«indéterminé» que d'«infini».

[78] *Lettre sur l'humanisme*, p. 112; cf. pp. 103-104 : «Comment l'Etre se rapporte-t-il

En tant qu'il est celui qui ek-siste, l'homme a à «veiller sur la vérité de l'Etre» et pour cela il est «jeté» par l'Etre lui-même dans la vérité de l'Etre [79]. C'est ce que Heidegger veut exprimer lorsqu'il dit que l'essence ek-statique du *Dasein* est expérimentée comme «souci» *(Sorge)* [80] :

> L'homme est, et il est homme, pour autant qu'il est l'ek-sistant. Il se tient en extase vers *(in die)* l'ouverture de l'Etre, ouverture qui est l'Etre lui-même, lequel, en tant que ce qui jette *(der Wurf)*, s'est acquis l'essence de l'homme en la jetant dans le «souci». Jeté de la sorte, l'homme se tient «dans» l'ouverture de l'Etre. Le «monde» est la *Lichtung* de l'Etre dans laquelle l'homme émerge du sein de son essence jetée [81].

Cette «vérité de l'Etre» en laquelle l'homme est «jeté», Heidegger la caractérise, dès *Sein und Zeit,* comme «dé-closion», «dé-voilement» de l'Etre. Nous avons vu que la révélation, l'ouverture *(Erschlossenheit)* était le mode fondamental du *Dasein* selon que celui-ci est son «là»[82]. «En tant que le *Dasein* est essentiellement sa révélation, qu'il révèle et découvre en tant qu'il est ouverture, il est aussi essentiellement 'vrai'. *Le Dasein est 'dans la vérité'*»[83]. La vérité, c'est-à-dire «l'être-découvert», doit toujours être conquise sur l'étant, lequel doit être arra-

(*verhält sich*) à l'ek-sistence (...) ? L'Etre lui-même est le rapport *(das Verhältnis)*, en tant qu'il porte à soi l'ek-sistence dans son essence existentiale, c'est-à-dire extatique, et la ramène à soi comme ce qui, au sein de l'étant, est le lieu où réside la vérité de l'Etre.»

[79] Voir *op. cit.*, p. 101. Telle est le sens ultime de l'existence de l'homme : elle est «l'habitation ek-statique dans la vérité de l'Etre» *(op. cit.*, p. 120). Cet «habiter» est l'essence même de l'être-dans-le-monde : voir *Sein und Zeit,* § 12, p. 54 (trad., p. 76) et *Lettre sur l'humanisme,* p. 144. Mais «c'est parce que l'homme, comme ek-sistant, parvient à se tenir dans ce rapport en lequel l'Etre se destine lui-même, en le soutenant extatiquement, c'est-à-dire en l'assumant dans le souci, qu'il méconnaît d'abord le plus proche et se tient à ce qui vient après. Il croit même que c'est là le plus proche. Mais plus proche que le plus proche et en même temps plus lointain pour la pensée habituelle que son plus lointain est la proximité elle-même : la vérité de l'Etre» (*op. cit.*, p. 104).

[80] Voir *Lettre sur l'humanisme,* p. 101; cf. *Sein und Zeit,* § 41, pp. 191 ss. (trad., p. 234 ss.). En retour, «le souci n'est expérimenté d'une manière suffisante que dans son essence extatique» (*Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 34).

[81] *Lettre sur l'humanisme,* p. 131. Sur la *Lichtung,* voir ci-dessous, pp. 65 ss.

[82] Cette «révélation» est constituée par le sentiment de la situation, la compréhension et le discours; et «elle concerne, originellement et au même degré, le monde, l'être-à... et le soi» (*Sein und Zeit,* § 44, p. 220 (trad., p. 265).

[83] *Ibid.*, p. 221 (trad., p. 266). Cet énoncé a un sens *ontologique,* et non ontique : «il ne signifie pas que sur le plan ontique le *Dasein* soit toujours ou même jamais expert 'en toutes les vérités', mais que la révélation de son être inaliénable est incluse dans sa constitution existentiale» (*ibid.*).

ché à la dissimulation [84]. Cependant, «ce qui, au sens le plus propre, demeure *caché* ou retombe dans l'état de dissimulation ou ne se manifeste que *d'une manière détournée* (oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt, oder nur 'verstellt' sich zeigt), n'est jamais tel ou tel étant mais (...) *l'être* de l'étant. Celui-ci peut être caché si profondément qu'il en sera oublié»[85]. Ce qui est manifeste, ce qui est immédiatement saisi, c'est l'étant; l'Etre lui-même «reste introuvable», comme le dira plus tard Heidegger [86].

Le lien entre la vérité et l'être est peut-être ce qui attire le plus Heidegger. A travers toute son œuvre il reviendra sur le sens de l'ἀ-λήθεια, la vérité entendue comme dé-voilement, le α- privatif accolé à Λήθη (demeurer en retrait, se retirer) étant pour lui très significatif [87]. Nous reviendrons plus loin, à la lumière d'œuvres plus récentes, sur l'importance et la signification de l'ἀλήθεια.

[84] *Ibid.*, p. 222 (trad., p. 267).

[85] *Op. cit.*, § 7, p. 35 (trad., p. 53).

[86] *Introduction à la métaphysique*, p. 47; c'est pourquoi le mot «être» semble vide.

[87] Voir *Sein und Zeit*, § 44, p. 222 (trad., p. 267); *La doctrine de Platon sur la vérité*, in Questions II, p. 143 : «Le non-voilé doit être arraché à son occultation, lui être pour ainsi dire enlevé et dérobé. Pour les Grecs, à l'origine, l'occultation, le fait de se voiler, domine entièrement l'essence de l'être : il marque donc aussi l'étant dans sa présence et son accessibilité ('vérité') : c'est pourquoi le terme qui chez eux correspond à la *veritas* des Romains et à la *Wahrheit* des Allemands est caractérisé par un α privatif (ἀ-λήθεια). A l'origine vérité veut dire : ce qui a été arraché à une occultation. La vérité est cet arrachement, toujours en mode de dévoilement.» Cf. p. 144 : L'essence de la vérité, telle qu'à l'origine elle était pensée par les Grecs au sens de l'ἀλήθεια, du non-voilement rapporté à quelque chose de caché...» On sait que P. Friedländer a d'abord contesté cette interprétation de l'ἀλήθεια grecque (voir P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, (2e éd. 1954), pp. 379 ss. : 'Αλήθεια. *Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*), et qu'à son tour J. Beaufret s'est élevé contre P. Friedländer, en déclarant : «Heidegger n'a *jamais* dit que les Grecs auraient ressenti (...) éprouvé (...) ou pensé la vérité *comme* ἀ-λήθεια. Bien au contraire. Ce qu'il a dit expressément, c'est que la structure «privative» du mot ἀλήθεια 'fait signe' vers l'énigme latente de l'*être* au sens grec» *(Le poème de Parménide*, Introduction, p. 12, note 2). Nous avouons ne pas très bien comprendre cette opposition entre «éprouver la vérité comme ἀ-λήθεια» et regarder «la structure privative de l'ἀλήθεια comme faisant signe vers l'énigme latente de l'être au sens grec». Car pour «faire signe vers l'énigme latente de l'être au sens grec», ne faut-il pas nécessairement avoir éprouvé la vérité comme α-λήθεια ? Cela ne serait-il pas en contradiction avec Heidegger lui-même, pour qui le dire implique le penser ? «Dire signifie montrer, laisser apparaître et voir» (*Hegel et les Grecs*, in Questions II, p. 65). Si la privation est impliquée dans la structure de l'ἀλήθεια, n'est-elle pas nécessairement impliquée dans la pensée elle-même ? Heidegger, dans *Hegel et les Grecs*, est revenu sur ce différend : «Les plus vieux documents, pour ἀληθειν et ἀληθής, non-retrait et non-retiré, nous les trouvons chez Homère, et certes en liaison avec les verbes du dire. On en a déduit assez légèrement :

Après les «premiers pas» dont on n'a pas encore pu connaître la suite – ce qui est très significatif[88] – la philosophie de Heidegger se révèle être de plus en plus une pensée qui se cherche et qui est au delà de toute systématisation : «tout au plus un chemin de campagne»[89]. C'est

ainsi le non-retrait est 'dépendant' des *verba dicendi* (cf. P. FRIEDLÄNDER, *op. cit.*, p. 235). Que signifie ici 'dépendant', si le dire est ce qui fait apparaître et, par suite aussi, ce qui déguise et recouvre ? Ce n'est pas le non-retrait qui est 'dépendant' du dire, mais tout dire jouit déjà du domaine du non-retrait. C'est seulement là où celui-ci se déploie déjà que quelque chose peut devenir dicible (...). Si nous prenons en vue le déploiement énigmatique de l'ἀλήθεια, du désabritement, alors nous en venons à la supposition que c'est même l'essence entière du langage qui repose dans le désabritement» (*Hegel et les Grecs*, p. 66). Pour Heidegger, le dire se fonde directement sur l'être, et non l'être sur le dire. Dans cette perspective, on comprend combien il est aberrant de prétendre que le non-retrait est dépendant des *verba dicendi*. Toute la question revient à préciser les liens exacts entre le dire, la pensée et l'être, entre le λέγειν, le νοεῖν et τὸ εἶναι ! Il est possible que le terme «vérité» ait pris, au cours de l'histoire de la pensée grecque, des significations diverses. Faut-il nécessairement considérer cette évolution comme une fatalité ? N'y a-t-il pas eu, en réalité, une précision qui s'est effectuée entre deux significations de la vérité ? Heidegger lui-même le reconnaît; mais au nom de quel critère peut-on considérer que cette précision est une méconnaissance de l'être ?

Rappelons enfin que, dans la troisième édition de son *Platon*, P. Friedländer reconnaît avoir appris, de son débat avec Heidegger, en quoi était injustifiée sa «première opposition à l'interprétation du vrai sens du non-retrait», mais maintient sa critique de «la construction heideggérienne de l'Histoire» (*op. cit.*, p. 242). «Cette critique, ajoute J. Beaufret, ne porte plus sur le rapport philologique et ontologique entre 'Αλήθεια et Λήθη, mais sur le fait que, selon Heidegger, Platon aurait 'corrompu' (*verdorben*) l'essence de la vérité. Signalons simplement que Heidegger, à notre connaissance, n'a jamais rien dit de tel» (*Hegel et les Grecs*, p. 66, note du traducteur). J. Beaufret a sans doute raison de dire que Heidegger n'a pas «expressément» employé le mot «corrompu» (*verdorben*). Mais Heidegger dit «expressément» que Platon, en donnant une nouvelle signification à la vérité, «abandonne l'essence du non-voilement» (*La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 162). Cet abandon n'entraîne-t-il pas nécessairement une corruption de l'essence de la vérité (ce qui nous semble bien correspondre au jugement de Heidegger) ?

[88] Voir *Lettre sur l'humanisme*, pp. 96-97, où Heidegger explique pourquoi il n'a pas publié la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* : la langue de la métaphysique devenait impuissante à exprimer l'expérience de l'Etre (à laquelle l'analytique existentiale du *Dasein* était tout ordonnée).

[89] Cf. *Essais et conférences*, p. 221 : «La pensée de l'Etre, en tant que réponse, est une chose très sujette à erreur et en outre très pauvre. Peut-être, cependant, la pensée est-elle un chemin inévitable, qui ne prétend pas être une voie de salut et qui n'apporte pas une nouvelle sagesse. Le chemin est tout au plus un chemin de campagne (*Feldweg*), un chemin à travers champs, qui non seulement parle de renoncement, mais a déjà renoncé, à savoir aux prétentions d'une doctrine faisant autorité et d'une œuvre culturelle valable, ou encore à celles d'un haut fait de l'esprit.» Cf. pp. 222-223 : «Ici le chemin de la réponse qui écoute et qui examine est tout. Un chemin est toujours exposé à devenir un chemin qui s'égare. Pour suivre de tels chemins, il faut être exercé à la marche. On ne s'exerce pas sans un métier. Demeurez dans la bonne détresse sur le chemin et, fidèle au chemin bien qu'en errance, apprenez le métier de la pensée.» (Le «*chemin de campagne*»

une pensée qui interroge[90] et qui ne peut se fixer car, si elle se fixait, elle se fixerait sur l'étant et retomberait dans l'oubli de l'Etre, elle cesserait d'être «un événement *(Geschehnis)* que l'Etre doit réaliser toujours à nouveau»[91]. C'est pourquoi il est si difficile de l'exposer sans la trahir; car en l'exposant, en la thématisant, on la fait retomber dans l'étant et ce qu'il y a de plus vrai disparaît et sombre dans l'oubli. On ne peut l'exposer qu'indirectement, en montrant ce que Heidegger lui-même considère comme les modalités de l'«oubli de l'Etre».

Heidegger reproche à Platon d'avoir interprété l'Etre comme ἰδέα, εἶδος, «apparaître» et «évidence». Chez Platon, la forme-idée domine et cache l'Etre, et «depuis lors l'interprétation de l'Etre comme idée gouverne toute la pensée occidentale et toute l'histoire de ses variations

est une allusion au morceau qui porte ce titre, publié dans *Questions* III, pp. 9-15). Cf *Lettre sur l'humanisme*, p. 123 : «Restons donc, dans les jours qui viennent, sur cette route, comme des voyageurs en marche vers le voisinage de l'Etre.»

[90] Cf. *Contribution à la question de l'Etre*, p. 225 : «J'écris tout ceci en forme de questions; car je ne vois pas qu'aujourd'hui une pensée puisse faire plus que de méditer sans relâche ce qui provoque ces questions-là.» Or «savoir questionner signifie : savoir attendre, même toute une vie» (*Introduction à la métaphysique* p. 209).

[91] Voir *Introduction à la métaphysique*, p. 94 : la philosophie «n'a pas d'objet du tout. Elle est un événement (*Geschehnis*) que l'être doit réaliser toujours à nouveau (...) Ce n'est que dans ce pro-venir que s'ouvre la vérité philosophique. Ce qui est ici décisif, c'est donc le ré-accomplissement et le co-accomplissement de chaque pas à l'intérieur de ce pro-venir.» Dans la note qui termine *De l'essence de la vérité*, Heidegger caractérise ainsi le cheminement de sa pensée : «Les phases de l'interrogation constituent en elles-mêmes le cheminement d'une pensée qui, au lieu de nous offrir des représentations et des concepts, s'éprouve et se raffermit comme une révolution de la relation à l'être» (p. 194). C'est pourquoi il nous paraît quelque peu risqué de chercher à tout prix à «expliquer de quelle nature est l'expérience» que Heidegger nous propose alors que lui «n'en donne pas d'explication», à dégager, «dans la perspective de la philosophie», l'«intelligibilité» de cette expérience (E.R. KORN, *La question de l'Etre chez Martin Heidegger*, p. 239). Ce faisant, est-on encore sûr de respecter pleinement l'intuition heideggérienne, qui désire être au delà de toute intelligibilité ? Dans la perspective de Heidegger, l'intelligibilité n'est plus propriété de l'Etre (au même niveau que lui); elle cache l'Etre tout en le révélant. L'Etre est donc le «fondement celé» de toute intelligibilité; par le fait même, il ne peut être expliqué. Et pas davantage l'expérience de l'Etre, puisque Etre et expérience de l'être ne font qu'un. Vouloir «expliquer l'expérience heideggérienne dans la perspective de la philosophie», n'est-ce pas s'exposer au reproche fait par Heidegger lui-même dans la *Lettre sur l'humanisme* : «Nous abordons l'étant conçu comme le réel par le biais (...) d'une science et d'une philosophie qui procèdent par explications et motivations. (...) Et l'on croit, avec de tels énoncés, être en présence du mystère. Comme s'il se pouvait que la vérité de l'Etre se laisse jamais situer sur le plan des causes et des raisons explicatives ou, ce qui revient au même, sur celui de sa propre insaisissabilité. (...) si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Etre, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom (*im Namenlosen zu existieren*)» (pp. 82-83).

jusqu'aujourd'hui»[92]. Cette interprétation «implique que le regard tourné vers les idées possède une excellence spéciale»[93]. C'est peut-être là la plus grande séduction, qui a été fatale à toute la philosophie occidentale. Il faut donc à tout prix éviter cette identification de l'εἶδος et de l'Etre, car l'εἶδος, en tant que manifestation de l'Etre, risque toujours d'arrêter le regard du philosophe : la manifestation cache l'être. Sans doute, reconnaît Heidegger, l'interprétation platonicienne de l'Etre comme ἰδέα résulte-t-elle de l'expérience fondamentale (propre aux premiers penseurs grecs) de l'Etre comme φύσις, c'est-à-dire comme «perdominance de ce qui s'épanouit»[94]. Mais le déclin commence quand ce qui est une suite de l'essence est soi-même promu au rang d'essence, quand l'ἰδέα «s'installe comme l'interprétation unique et dominante de l'Etre»[95].

Si Aristote a eu le mérite de découvrir l'ἐνέργεια et l'ἐντελέχεια, il est cependant demeuré, lui aussi, dans l'analyse de l'étant, avec la μορφή et la ὕλη [96]. Affirmer, comme il l'a fait, que la philosophie première est

[92] *Introduction à la métaphysique,* p. 184. La métaphysique (qui est l'histoire de l'oubli de l'être) commence avec l'ἰδέα de Platon : voir *La doctrine de Platon sur la vérité,* pp. 159-160. «Depuis que l'Etre a été interprété comme ἰδέα, la pensée tournée vers l'être de l'étant est métaphysique, et la métaphysique est théologique» (*op. cit.,* p. 160). «D'un bout à l'autre de la philosophie, c'est la pensée de Platon qui, en diverses figures, demeure déterminante. La métaphysique est de fond en comble platonique. Nietzsche lui-même caractérise sa philosophie comme retournement du platonisme. Avec le retournement du platonisme, c'est donc la plus extrême possibilité de la philosophie qui se trouve atteinte» (*La fin de la philosophie et la tâche de la pensée,* pp. 167-168; cf. pp. 177 et 194). Voir aussi *Essais et conférences,* p. 91. Cf. *Nietzsche,* II, p. 220 : Platon voit l'Etre comme ἰδέα, comme *a priori,* c'est-à-dire ce qui se montre à nous d'une manière *a priori.* Sur la signification de l'ἰδέα, voir *Introduction à la métaphysique,* pp. 71 et 185; *Lettre sur l'humanisme,* p. 103. *La doctrine de Platon sur la vérité,* pp. 145 ss. «L'être de l'idée consiste à pouvoir briller, à pouvoir être visible» (p. 146).

[93] *La doctrine de Platon sur la vérité,* p. 160. «A cet excellence répond le rôle de la παιδεία, de la 'formation' de l'homme. La métaphysique tout entière est régie par le souci de l'être de l'homme et de sa position au milieu de tout ce qui est» (*ibid.*).

[94] *Introduction à la métaphysique,* p. 186. Chez Parménide, Héraclite, Anaxagore, l'être est expérimenté comme *présence* (il y a donc une expérience authentique de l'Etre, bien qu'elle ne soit pas consciente). Chez Platon, l'εἶδος, la forme, effet de la présence, va être confondue avec l'Etre. Dès lors, on confond ce-qui-est-présent avec la présence. Et donc ce qui compte, pour connaître l'Etre, c'est la justesse de vision (cf. *La doctrine de Platon sur la vérité,* pp. 153-154). La méthode s'introduit en philosophie. On aura désormais un objet en face d'un sujet (le sujet, grâce à sa méthode, construisant l'objet). On voit ainsi comment Platon ouvre la voie à Descartes.

[95] *Ibid.* Cf. p. 201 : «Platon a conçu l'Etre comme idée. L'idée est modèle, et, à ce titre, donne mesure. Quoi alors de plus tentant que de comprendre les idées platoniciennes comme des valeurs, et d'interpréter l'être de l'étant à partir de ce qu'il vaut ?»

[96] Voir *Introduction à la métaphysique,* pp. 70-71; *Ce qu'est et comment se détermine*

science de l'être en tant qu'être (ὂν ᾗ ὄν), c'est en réalité, pour Heidegger, quitter l'Etre pour l'étant [97]. Aristote quitte également l'Etre pour l'étant en considérant avant tout la vérité comme une adéquation de l'intelligence à l'étant, au lieu de voir l'aspect *ontologique* de la vérité [98].

Au Moyen Age, ἐνέργεια est traduit par *actualitas,* et l'acte appartient en premier lieu à Dieu, qui est l'Acte pur. Une sorte de compétition s'établit entre Dieu et l'homme, qui est créateur de son monde. L'*actualitas* devient effectivité *(Wirklichkeit),* puis objectivité [99]. L'accent est mis sur le sujet, créateur de son objet.

L'Etre comme ἰδέα et l'Etre comme effectivité vont se retrouver dans la métaphysique cartésienne de la subjectivité. La recherche de la vérité de l'Etre se voit supplantée, chez Descartes, par la recherche de la «certitude»[100] et chez Kant par la recherche du fondement de nos

*la* φύσις, in Questions II, pp. 249 ss. Cf. notre *Essai de philosophie* sur *L'être,* II, ch. 8, pp. 453 ss. Voir aussi *Essais et conférences,* p. 55.

[97] Voir *Le retour au fondement de la métaphysique,* pp. 39-40. Chez Aristote aussi s'accentue le déclin du λόγος, déclin qui rend la logique possible. Ce déclin, déjà amorcé chez Platon et même déjà chez Héraclite (le λόγος ayant le caractère du δηλοῦν, du manifester), se poursuit chez Aristote pour qui le λέγειν du λόγος est un ἀποφαίνεσθαι, un «amener-à-se-montrer» (voir *Introduction à la métaphysique,* pp. 175 ss. et *Sein und Zeit,* §§ 7 et 44).

[98] Cf. ci-dessus, p. 50, note 74.

[99] Voir *La parole d'Anaximandre,* p. 302; *Hegel et les Grecs,* in Questions II, p. 68. *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, pp. 249-250.

[100] L'objectivation de l'étant qu'il reproche à la métaphysique moderne, et qui «s'accomplit dans une représentation visant à faire venir devant soi tout étant de telle sorte que l'homme calculant puisse en être sûr (*sicher*), c'est-à-dire certain (*gewiss*)», Heidegger la voit s'accomplir en premier lieu chez Descartes : «L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation, dans la métaphysique de Descartes. (...) La métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes» (*L'époque des «conceptions du monde» (Weltbild),* p. 79). Cf. *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»,* p. 196 : «La métaphysique des temps modernes commence, et déploie son essence en ceci qu'elle cherche l'absolument indubitable, le certain, la certitude. Il s'agit, selon le mot de Descartes, *firmum et mansurum quid stabilire,* 'd'établir quelque chose de ferme et consistant'. Comme ob-stance de l'objet, pareille consistance convient à l'essence, régnant depuis l'Antiquité, de l'étant en tant que présence constante qui partout est déjà située devant *(vorliegt)* (ὑποκείμενον, *subjectum*). Descartes, aussi bien qu'Aristote, pose la question de l'ὑποκείμενον. Dans la mesure où Descartes cherche ce *subjectum* dans la voie prétracée de la métaphysique, il trouve, pensant la vérité comme certitude, l'*ego cogito* comme ce qui est présent constamment. Ainsi, l'*ego sum* devient *subjectum,* c'est-à-dire que le sujet devient être-conscient-de-soi. La subjectité du sujet se détermine à partir de la certitude de cette conscience». En interprétant l'homme comme *subjectum,* Descartes crée du même coup la condition

jugements. Kant pense l'être comme le transcendantal de l'objectivité, comme «position»[101]. On en est arrivé par là à réduire l'ontologie à une critique transcendantale qui a donné lieu par la suite à une «métaphysique de la connaissance» qui n'est qu'une métaphysique de l'étant comme objet pour un sujet[102]. Le sujet connaissant est alors premier et cache l'être.

métaphysique de toute anthropologie future : voir *L'époque des «conceptions du monde»*, p. 89.

Il est permis de se demander si Heidegger, tout en dénonçant l'erreur d'une «métaphysique de la connaissance», arrive pleinement à dominer cette erreur. Sans doute une affirmation comme celle-ci : «la question du concept de l'être (...) est *la* question fondamentale de la philosophie» (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 302) ne doit-elle pas être portée au compte de Heidegger lui-même, puisqu'il reproche par ailleurs à la métaphysique de «penser sur le *concept* de l'Etre» (*Nietzsche* II, trad., p. 169). On ne peut donc rien conclure de la première de ces deux affirmations – si ce n'est un manque de précision dans une expression qui demeure univoque. Mais l'expression typiquement heideggérienne, «penser la vérité de l'Etre», est très significative. Evidemment, pour Heidegger, il n'y a pas de connaissance de la vérité distincte de la connaissance de l'Etre, puisque la vérité est l'essence même de l'Etre; mais la vérité, dévoilement de l'Etre, est bien *ce par quoi* nous sommes en présence de l'Etre. C'est bien la *présence* de l'être qui achève la recherche, mais cette présence est donnée par et dans la vérité.

Ce qui paraît certain, c'est que Heidegger ne peut plus distinguer nettement le domaine de la connaissance de celui de l'être, ni préciser l'ordre exact qui existe entre les deux. Penser-l'Etre et l'Etre sont intimement unis. Si Heidegger rejette toute métaphysique de la connaissance (et donc toute métaphysique prétendant que la connaissance nous ferait atteindre l'être, qu'elle serait antérieure à l'être et lui donnerait sa signification), il n'en reste pas moins que, pour lui, penser-l'Etre est l'Etre – ce qui, en réalité, n'est vrai que de l'Etre premier, Dieu. Heidegger dépasse, certes, l'erreur de la métaphysique de la connaissance, mais parvient-il à saisir parfaitement l'être en lui-même ? L'Etre qu'il saisit est toujours l'Etre dans la pensée-de-l'Etre.

[101] *Essais et conférences*, p. 222. Voir aussi *La thèse de Kant sur l'être*, Questions II, pp. 71 ss. et ci-dessus, p. 19, note 44.

[102] Pour Heidegger, la philosophie transcendantale, qui devient théorie de la connaissance et constitue ainsi la forme moderne de l'ontologie, apparaît au sein de la métaphysique moderne «lorsque l'étantité de l'étant (*die Seiendheit des Seienden*) est pensée comme la présence *pour* ce mode de représentation qui s'assure (de son objet)» (*Essais et conférences*, p. 85) – autrement dit quand l'étantité de l'étant est devenue l'«objectité». La «théorie de la connaissance» (qui ne concerne pas le mécanisme physico-psychique du processus de connaissance, mais la possibilité de la présence de l'objet dans et pour la connaissance), est donc «considération, Θεωρία, pour autant que l'ὄν pensé comme objet, est interrogé sur l'objectité et ce qui la rend possible (ᾗ ὄν)» (*ibid.*). Le savoir et la connaissance passent alors au premier plan; la métaphysique et l'ontologie sont «assises sur la vérité, celle-ci étant entendue comme la certitude du mode de représentation qui s'assure (de son objet)» (*op. cit.*, p. 86). Le sens de l'être a changé, il est devenu «l'objectité et l'état de chose représenté» (*ibid.*); et parler de «théorie de la connaissance», c'est trahir «l'impuissance fondamentale de la métaphysique moderne à connaître son propre être et le fond de son être» – de même que parler de «métaphysique de la connaissance», c'est faire preuve de la même incompréhension, c'est en rester à une «métaphysique de l'objet, c'est-à-dire de l'étant comme objet pour un sujet» *(ibid.)*.

Avec la «subjectité» du sujet «apparaît en même temps, comme son essence, la volonté»[103]. L'aberration la plus profonde de la philosophie occidentale va consister à réduire l'être à la volonté : déjà en un sens chez Leibniz[104], puis chez Kant (la raison pratique comme pure volonté est l'être[105]), chez Schopenhauer[106], chez Schelling et Hegel[107], chez Nietzsche surtout (volonté de puissance)[108] et enfin, à notre époque, sous forme de la «volonté de volonté»[109]. Si, «après le retournement

[103] *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, p. 201. «En tant que métaphysique de la subjectité, la métaphysique moderne pense l'être de l'étant dans le sens de la volonté» *(ibid.)*.

[104] Voir *loc. cit.* : «A l'intérieur de la métaphysique moderne, c'est Leibniz qui pense le premier le *subjectum* comme *ens percipiens et appetens*. Avec la caractéristique de la *vis* dans l'*ens*, il pense pour la première fois clairement l'essence 'volontaire' de l'être de l'étant. Il pense aussi, conformément à l'époque moderne, la vérité de l'étant comme certitude.» Cf. *Essais et conférences*, p. 132.

[105] Voir *Essais et conférences*, p. 102.

[106] Dans un écrit assez peu connu, auquel Heidegger ne fait pas directement allusion, Schopenhauer s'adonne à des recherches linguistiques concernant l'usage du verbe «vouloir» dans les langues grecque, latine, allemande, anglaise, italienne et même chinoise, et conclut que la langue, «cette expression la plus directe de nos pensées, nous montre que nous sommes obligés de penser toute poussée intérieure en termes de Vouloir (...) La concordance, peut-être sans exception, des langues sur ce point, prouve qu'il ne s'agit pas d'un simple trope, mais que l'expression se trouve ici déterminée par un sentiment profond de l'essence des choses» *(De la volonté dans la nature*, p. 153).

[107] Voir *Essais et conférences*, pp. 131-132; *Lettre sur l'humanisme*, pp. 147-148 : Chez Schelling et Hegel, où «le ne-pas apparaît comme la négativité de la négation dans l'essence de l'Etre», l'Etre est pensé «au sens de la réalité absolue comme volonté inconditionnée qui se veut elle-même, et qui se veut comme volonté de savoir et d'amour. Dans cette volonté, l'Etre comme volonté de puissance se cèle encore.» Cf. *Contribution à la question de l'Etre*, p. 237 : chez Hegel, il s'agit de la «volonté de l'Esprit (et de l'autonomie de déploiement totale de l'Esprit).»

[108] La métaphysique de Nietzsche est la «*métaphysique de l'absolue subjectivité de la volonté de puissance*» *(Nietzsche* II, p. 160). En érigeant la volonté de puissance comme «essence» *(Essenz)* de l'étant, Nietzsche marque le point culminant de la métaphysique occidentale : voir *Le mot de Nietzsche : «Dieu est mort»*, pp. 199-200. Mais *en tant* que «victime d'une longue erreur et d'une longue omission» (l'oubli de l'Etre), Nietzsche est «le témoignage non encore reconnu d'une nouvelle nécessité» *(Introduction à la métaphysique*, p. 48). Voir aussi O. Laffoucrière, *Le Destin de la Pensée et «la Mort de Dieu» selon Heidegger*, pp. 218 ss.

[109] Voir *Essais et conférences*, p. 93. L'époque de la métaphysique achevée va se caractériser par le fait que la «volonté de volonté» — volonté sans but, négation de toute fin en soi, qui se veut elle-même et, en tant que volonté, «est l'être» (voir *op. cit.*, pp. 102-103), c'est-à-dire, «dans la langue de la métaphysique : l'étant dans son entier» *(Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, p. 194) – cette volonté organise (...) elle même, en tant qu'être, l'étant» (*Essais et conférences*, p. 100). Et la lutte pour la puissance (à laquelle la volonté de volonté donne pouvoir) «demeure exclue de toute distinction, de la différence (de l'être par rapport à l'étant), donc de toute véri-té (*Wahr-heit)* (...) sa force propre la rejette dans ce qui n'a pas de destin : dans l'abandon loin de l'Etre» (*op. cit.*, p. 104). Cf. *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 73 : «la recherche moderne est engagée

opéré par Nietzsche, il ne reste plus à la métaphysique que la chute dans l'inessentiel»[110], et si l'homme, maître de l'univers, devient l'outil de la technique, c'est cependant à ce moment même (où l'oubli de l'Etre a atteint son stade extrême) que la possibilité de renouveau est le plus grande : car, selon le mot de Hölderlin, «là où est le danger, là aussi croît ce qui sauve»[111]. «Contrairement à toute attente, l'être de la technique recèle en lui la possibilité que ce qui sauve se lève à notre horizon»[112].

A partir de ces phases successives de l'histoire de l'«oubli de l'être», on comprend que les grands thèmes de recherche de Heidegger soient principalement la vérité-dévoilement, la *Lichtung*, l'être-présence, la φύσις, le λόγος. Et tout d'abord la vérité, puisque la question sur l'Etre (la question que la métaphysique n'a pas su poser) est celle de l'essence de la vérité, c'est-à-dire du dévoilement comme tel [113] (et non de la vérité conçue comme concordance de la connaissance avec son objet [114]). Pour Heidegger «l'essence de la vérité est la vérité de

dans le trait fondamental de cette vérité, selon laquelle tout étant est marqué par la volonté de volonté, dont la 'volonté de puissance' qui la préfigurait a signalé l'apparition. La 'volonté' comprise comme trait fondamental de l'étantité de l'étant, c'est l'équivalence posée de l'étant avec le réel, si bien que la réalité du réel est ramenée à la fabricabilité inconditionnelle de l'objectivation générale.» Et Heidegger précise : «Avant que l'Etre puisse se montrer dans sa vérité initiale, il faut que l'être comme volonté soit brisé, que le monde soit renversé, la terre livrée à la dévastation de l'homme contraint à ce qui n'est que travail» *(Essais et conférences*, pp. 82-83).

[110] *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, p. 173.

[111] *La question de la technique,* in Essais et conférences, p. 38; cf. p. 48.

[112] *Op. cit.*, p. 44. Cf. *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, pp. 168 et 180 : «la décomposition de la philosophie dans l'essor des sciences technicisées» constitue «l'*ultime* possibilité» de la pensée occidentale.

[113] *Qu'est-ce que la métaphysique ?, Prologue* de l'auteur, in Questions I, p. 9.

[114] Voir *L'origine de l'œuvre d'art*, pp. 39-40 et 64. Cf. *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, p. 276 : «L'ouvert du non-retrait se dit ἀ-λήθεια; la vérité, comme nous traduisons, n'est pas initialement, et cela veut dire quant à son déploiement, un caractère de la connaissance humaine et de son énoncé; la vérité est encore moins une simple valeur ou une 'idée', dont l'homme – on ne sait trop pourquoi – devrait poursuivre la réalisation.» Voir aussi *De l'essence de la vérité*, p. 176 : «Lorsque nous traduisons ἀλήθεια par 'non-voilement', au lieu de le traduire par 'vérité', cette traduction n'est pas seulement plus 'littérale', mais elle comprend l'indication de repenser plus originellement la notion courante de vérité comme conformité de l'énoncé au sens, encore incompris, du caractère d'être dévoilé (*Entborgenheit)* et du dévoilement de l'étant *(Entbergung).*» Cf. *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, pp. 172 et 198 ss. L'ἀλήθεια est ce qui rend possible la vérité au sens «traditionnel», mais elle est beaucoup plus. Sur ἀλήθεια, voir aussi *Essais et conférences*, pp. 311 ss.

l'Etre»[115]; c'est-à-dire qu'elle est essentiellement dévoilement (ἀλήθεια) de l'Etre[116].

Quels sont exactement les liens entre 'Αλήθεια et Etre ? C'est là une question d'autant plus importante pour nous qu'elle touche à ce qui n'a pas été pensé, estime Heidegger, dans l'*esse* lui-même : «'Αλήθεια pourrait être le mot qui donnerait une indication non encore éprouvée sur l'essence non pensée de l'*esse*»[117]. Cependant ces liens sont assez difficile à préciser, et si l'on voulait traduire dans un langage rigoureusement logique les expressions de Heidegger, on aboutirait à une impasse. La vérité en tant qu'ἀλήθεια, nous dit-il, appartient à l'Etre lui-même[118]. Toutefois, le dévoilement n'est pas une propriété de l'Etre, comme s'il y avait de l'Etre et que cet Etre, en outre, possédât une aptitude à se dévoiler[119]; mais si l'on prend le mot «propriété» *(Eigenschaft)* au «singulier absolu», désignant «ce en quoi l''Etre' préserve son essence propre comme étant son domaine privé *(als sein Eigentum)*», on peut alors dire, d'une certaine manière, que le dévoilement fait partie de la propriété de l'Etre; cependant cette formule demeure inadéquate. Ce qu'il faudrait dire, en toute rigueur, c'est que «l'Etre fait partie de la propriété du dévoilement»[120].

Ailleurs, se demandant si «l''Αλήθεια, en tant que désabritement, est le même que l'Etre, c'est-à-dire la pré-sence», Heidegger suggère que c'est l'Etre qui est «l'affaire du désabritement», et non le désabritement l'affaire de l'Etre[121]. Du reste, il n'hésite pas à affirmer que «l'Etre (...), l'ἀλήθεια en tant que pré*sence*, est secrètement une qualité de la vérité»[122] (en précisant bien qu'il ne s'agit pas ici de la vérité comme caractéristique de la connaissance, et que «qualité» n'est pas à entendre ici au sens d'un simple attribut). L'Etre, en tant que présence, «fait partie» de la vérité *(Wahrheit)* entendue comme sauvegarde *(Wahrnis)* de

[115] «Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens» *(Vom Wesen der Wahrheit*, p. 26).

[116] Voir *De l'essence de la vérité*, pp. 176 et 182. Cf. *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, pp. 97 et 100.

[117] *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 28.

[118] *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, p. 276. Cf. *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, p. 218 : «L'Etre *lui-même*, c'est l'Etre en sa *vérité*, laquelle vérité appartient à l'Etre.»

[119] *Le principe de raison*, p. 162.

[120] *Op. cit.*, p. 163.

[121] *Hegel et les Grecs*, p. 64.

[122] *La parole d'Anaximandre*, p. 284.

l'Etre[123]. Cette «garde» de l'Etre, nous l'avons vu, est assumée par l'homme : le *Dasein* est le «là» de l'Etre[124], et «*le-là* est précisément 'Ἀλήθεια, décèlement – ouverture»[125].

L''Ἀλήθεια, qui n'est autre que «le dépliement [du Pli de l'Etre et de l'étant] qui dévoile», «accorde à toute présence la lumière dans laquelle les choses présentes peuvent apparaître»[126]; mais ce qui parvient à paraître, c'est seulement la présence, et ce qui apparaît ce sont les choses présentes. Le «Pli» comme tel et, plus encore, son dépliement, est maintenu en retrait : «l'être de l''Ἀλήθεια demeure voilé»[127].

Autrement dit, «l'essence de la vérité, c'est-à-dire de l'éclosion, est régie par un refus»; mais il faut bien comprendre le sens de ce refus :

> Ce refus n'est point un manque ou un défaut, comme si la vérité était tenue de n'être qu'une vaine éclosion s'étant défaite de toute réserve. Si elle pouvait cela, elle ne serait plus elle-même. *Il appartient à l'essence de la vérité comme éclosion de se refuser sous le mode de la double réserve.* La vérité est, en son essence, non-vérité. Cela est dit ainsi pour montrer, avec une netteté peut-être déconcertante, qu'il appartient à l'éclosion, en tant qu'éclaircie, de se refuser sur le mode de la réserve[128].

Autrement dit, l'essence de l'Etre, en tant que dévoilement, «se dévoile de telle sorte que son dévoilement est inséparable d'un voilement, c'est-à-dire d'un retrait (...) En tant que dispensation et lumière, l'Etre est en même temps retrait»[129].

[123] *Ibid.*, Cf. ci-dessous, note 228.
[124] Cf. ci-dessus, p. 41, note 29.
[125] *Lettre à Jean Beaufret*, in Questions III, p. 157. Cf. *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 32 : «conformément au décèlement de l'Etre, la relation de l'Etre à l'essence de l'homme appartient bien à l'Etre lui-même». Le mot *Dasein*, nous l'avons noté, désigne à la fois cette relation et le rapport essentiel de l'homme à l'«ouverture» (cf. ci-dessus, p. 39).
[126] *Moîra*, in *Essais et conférences*, p. 303. Cf. *Alèthéia*, in *op. cit.*, pp. 336-337.
[127] *Moîra*, p. 305; cf. *Alèthéia*, p. 341 : «l'éclat de la clarté est aussi, en lui-même, le 'se-voiler' et, pour autant, la chose la plus obscure».
[128] *L'origine de l'œuvre d'art*, p. 42.
[129] *Le principe de raison*, p. 164. Heidegger se réfère à ce mot d'Héraclite : Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (fragment 123), qu'il interprète ainsi : «Un voilement fait partie intégrante du dévoilement» (*Le principe de raison, loc. cit.*), ou : «L'Etre aime son propre retrait» (*Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, p. 275) ou encore : «L'Etre des choses aime à se cacher» (*Essais et conférences*, p. 327), ou : «L'émerger (hors du se-cacher) accorde sa faveur au se-cacher» (*op. cit.*, p. 328).

Si le dévoilement n'est pas une modalité venant s'ajouter à un «être» préexistant, on peut en dire autant de l'acte par lequel l'Etre se retire :

> Y voir une modalité de l'Etre voudrait dire que par le retrait l'Etre demeure purement et simplement absent. Alors, par suite du retrait ainsi compris, il n'y aurait pas d'Etre. Le retrait serait comparable à l'opération par laquelle on sépare, par exemple, du vin son acide, afin qu'il n'en contienne plus. Mais l'Etre n'est pas une chose que n'importe qui puisse nous enlever et faire disparaître; au contraire, le retrait est la façon dont l'Etre déploie son essence *(wie Sein west)*, c'est-à-dire se dispense comme présence et proximité *(als Wesen sich zuschickt)*. Le retrait n'écarte pas l'Etre, mais, pour autant que se retirer, c'est se soustraire à la vue, le retrait fait partie de la «propriété» de l'Etre. L'être qui se dévoile préserve ce qu'il a en propre, en tant qu'il se soustrait alors qu'il est dévoilement-de-soi. Le voilement, le retrait, est une manière dont l'Etre dure *(währt)* comme Etre, dont il se dispense, c'est-à-dire se donne *(sich gewährt)*[130].

Un autre thème, essentiel chez Heidegger et inséparable du précédent, est celui de la *Lichtung*[131]. Le mot allemand *Lichtung*, nous avertit Heidegger, «est linguistiquement un mot formé pour traduire le français clairière»[132]. Il désigne «cet état d'ouverture qui seul rend possible à quoi que ce soit d'être donné à voir et de pouvoir être montré»[133]. Il ne faut pas confondre «clairière» et «lumière» : la lumière peut visiter la clairière, mais ce n'est jamais elle qui crée «l'Ouvert de la clairière», au contraire elle le présuppose : «la clairière, l'Ouvert, n'est pas libre seulement pour la lumière et l'ombre, mais tout aussi bien

[130] *Le principe de raison*, pp. 164-165.

[131] Ce terme a été, au cours des traductions successives des ouvrages de Heidegger, traduit en français de façons diverses : par «lumination», comme dans l'*Introduction à la métaphysique*, «clarté», comme dans les *Essais et conférences*, «éclairement», comme dans la première édition française de la *Lettre sur l'humanisme* (trad. R. Munier, Aubier-Montaigne 1957) «éclaircie», dans cette même traduction revue pour une édition nouvelle (*Questions* III; voir en particulier p. 90, en note, la remarque de R. Munier). Enfin, fait assez significatif, Heidegger lui-même en a prescrit la traduction dans un texte *(La fin de la philosophie et la tâche de la pensée)* où il semble que le thème de la *Lichtung* (qui, certes, était déjà présent dans les œuvres antérieures, mais qui acquiert ici une importance toute spéciale) reprenne tous les thèmes précédents pour leur donner comme une nouvelle dimension, une nouvelle profondeur.

[132] *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, p. 190.

[133] *Ibid.;* cf. p. 170.

pour la voix et pour tout ce qui sonne et résonne. La *Lichtung* est clairière pour la présence et pour l'absence»[134].

Heidegger reproche à la philosophie d'avoir parlé de la «lumière de la raison» sans prendre garde à la «clairière de l'Etre», à l'ouvert qui règne déjà dans l'Etre même[135]. Certes il y a un lien essentiel entre les deux : la lumière de la raison rencontre «l'Ouvert de la clairière», mais elle la constitue si peu qu'elle en a plutôt besoin pour pouvoir «se répandre sur ce qui est présent dans l'Ouvert»[136]. La détermination de l'être de l'étant prend alors son sens. La détermination platonicienne de l'être de l'étant comme ἰδέα, et l'ἐνέργεια aristotélicienne, sont des modalités de l'état de présence : tout repose sur l'ἀλήθεια, «l'état de n'être en nul retrait», l'état de non-retrait de la présence, «Ouvert sans retrait», «la clairière de l'Ouvert»[137]. «Etre» et «pensée» sont alors étroitement unis, car «n'être pas en retrait est pour ainsi dire l'élément au sein duquel aussi bien l'être que la pensée sont l'un pour l'autre et sont le même»[138]. Là encore Heidegger se réclame de Parménide[139]. «L'ἀ-λήθεια, l'état de non-retrait, il nous faut les penser comme l'Ouvert même de la clairière qui laisse advenir l'Etre et la pensée dans leur présence l'un à l'autre et l'un pour l'autre»[140]. «C'est seulement dans l'élément de la *Lichtung*, dans la clairière de l'Ouvert, qu'aussi bien que l'Etre et que la pensée, la vérité elle-même peut être ce qu'elle est»[141]. Heidegger rappelle alors ce sur quoi il a tant insisté à travers toutes ses œuvres : l'ἀλήθεια (le non-retrait comme «clairière de présence») n'est pas encore la vérité formelle du jugement : elle la rend possible[142].

[134] *Op. cit.*, p. 170. Cf. p. 191. Le substantif *Lichtung* renvoie au verbe *lichten*. «Rien de commun entre *licht*, qui veut dire léger, dégagé, et l'autre adjectif *licht*, qui signifie clair ou lumineux» (p. 170; cf. p. 191). Sur la «voix» de l'être, voir *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 77-78 et 83.

[135] *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, p. 171.

[136] *Ibid.*

[137] *Op. cit.*, p. 195; cf. p. 196.

[138] *Op. cit*, p. 172; cf. p. 197 et *Nietzsche* II, trad. pp. 328-329.

[139] Voir *La fin de la philosophie...*, pp. 195 ss.

[140] *Op. cit.*, p. 196.

[141] *Op. cit.*, p. 172.

[142] Mais pour se poser la question du *fondement*, il faut avoir fait «l'épreuve de l'ἀλήθεια comme non-retrait au sein de l'Ouvert, pour ensuite la penser (...) comme la clairière du retrait de l'Ouvert» (*op. cit.*, p. 202). Pour cela, il faut se poser la question de la *possibilité* du rationnel et de l'irrationnel; autrement dit, se demander dans quelle mesure il peut y avoir présence comme telle. Il n'y a présence que dans le domaine de

Mais alors, n'est-elle pas bien davantage ? Voilà la question qui se pose, car «ce qu'est l'ἀλήθεια *en elle-même* demeure en retrait»[143]. Ne serait-ce là que le résultat d'une négligence de la pensée humaine ? Non pas. Comme nous l'avons vu[144], l'oubli de la vérité de l'Etre, en définitive, n'est pas une faute imputable à l'homme : si l'Etre est oublié, c'est parce qu'il retient son secret : car le «demeurer en retrait», la Λήθη, est le cœur même de l'ἀλήθεια[145]. Mais alors la *Lichtung*, «l'Ouvert en sa clairière», n'est pas seulement «l'ouverture d'un monde de la présence, mais la clairière du retrait de la présence»[146]. Et Heidegger souligne que c'est là, et là seulement, que l'on est sur la voie de penser l'Etre : c'est là la question que, depuis *Sein und Zeit*, lui-même s'est toujours davantage efforcé de poser[147].

Que la Λήθη, le «se retirer», n'appartienne pas à l''Αλήθεια comme une simple adjonction ou comme l'ombre à la lumière, mais soit au cœur même de l''Αλήθεια, c'est là ce que Heidegger appelle l'ἐποχή de l'Etre[148] : «L'Etre se retire en ce qu'il se déclôt dans l'étant»[149], retenant

l'Ouvert. Et «avec l'ἀλήθεια, l'Ouvert est bien nommé, mais il n'est pas pensé comme tel» (*op. cit.*, p. 199). Cf. p. 194 : «D'un bout à l'autre de la philosophie, l'Ouvert qui règne déjà dans l'Etre même, dans l'état de présence, reste comme tel, impensé.»

[143] *Ibid.* Cf. pp. 195 et 201. Cf. *Hegel et les Grecs.* pp. 66-67.

[144] Cf. ci-dessus, pp. 19 ss.

[145] Voir *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée,* pp. 172 et 201. Cf. *La parole d'Anaximandre,* p. 302 : «Avec l''Αλήθεια appartenant au déploiement de l'être, la Λήθη demeure complètement impensée, et par conséquent aussi le 'présentement' et le 'non-présentement' (...).» Voir aussi *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»,* p. 217 : «Il tiendra alors à l'essence de l'être lui-même qu'il reste impensé, parce qu'il se dérobe. L'être lui-même se dérobe en sa vérité».

[146] Voir *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée,* pp. 172 et 201.

[147] Voir *op. cit.*, pp. 172, 197, 201 : «Si en ce moment une critique était nécessaire, elle devrait (...) concerner l'entreprise qui, depuis *Sein und Zeit,* ne cesse de devenir toujours plus instante : poser, à la fin de la philosophie, la question d'une tâche possible pour la pensée» (p. 197). Soulignons à ce propos l'évolution que Heidegger lui-même reconnaît : «Le premier pas sur ce chemin [celui de l'éducation de la pensée, conduisant à la tâche même de la pensée] a été *Sein und Zeit.* Mais le chemin entamé, et la tâche de la pensée mieux aperçue exigent maintenant une détermination plus appropriée du thème qui avait été autrefois indiqué sous le titre *Sein und Zeit.* Le titre doit maintenant sonner ainsi : *Anwesenheit und Lichtung*» (*op. cit.*, p. 173). Cf. p. 204 : «la tâche de la pensée n'aura-t-elle pas pour titre au lieu de *Sein und Zeit : Sein und Lichtung ?*»

[148] Voir ci-dessous, p. 106.

[149] *La parole d'Anaximandre,* pp. 274 et 275 (*Der Spruch des Anaximander,* in Holzwege, p. 311). Il serait intéressant de rapprocher la position de Heidegger de celle, en l'occurrence diamétralement opposée, de Jakob Bœhme (dont on connaît l'influence qu'il a eue sur Hegel). Pour J. Bœhme, «*être* veut dire se réaliser, activement, dynamiquement,

sa vérité et vouant l'étant à l'errance[150]. Ce «retrait voilé», c'est le Rien, qui seul donne à l'homme la possibilité d'«éprouver» l'Etre, d'en faire l'«expérience»[151].

C'est sans doute le point de vue de la vérité comme dévoilement, décèlement, non-retrait de l'Etre, qui est l'aspect le plus radical de la pensée de Heidegger, puisqu'au cœur de ce dévoilement demeure le voilé, au cœur de ce décèlement le celé, au cœur de ce non-retrait le retrait, qui est en définitive (nous le verrons mieux plus loin) le fondement originaire et abyssal. Ne touchons-nous pas là au «secret» de la pensée de Heidegger, en entrevoyant ce qui est pour lui le grand secret de l'Etre[152] ? Nous touchons là, en tout cas, à ce qui est pour lui le plus digne d'être pensé[153], à ce que peut apercevoir, au delà de toute représentation, un esprit «ouvert au secret»[154] : «la libre Etendue se dérobe, plus encore qu'elle ne vient à nous...»[155]

«En comprenant l'ἀλήθεια comme décèlement *(Unverborgenheit)*, explique Heidegger, on reconnaît le trait essentiel de l'οὐσία, de l'être de

et se réaliser veut dire se manifester, révéler sa propre essence, en déployer les possibilités inhérentes. L'être le plus parfait est celui qui se réalise de la manière la plus complète, qui se révèle d'une manière absolue. C'est pour se révéler que l'essence se réalise. Elle se pose dans l'être pour prendre conscience de soi. La forme personnelle de l'être est donc la plus haute, parce qu'elle réalise la révélation de soi; or, l'être ne se réalise et ne se révèle qu'en se déterminant et en se manifestant» (A. Koyré, *La philosophie de Jacob Bœhme*, p. 319; cf. *De Signatura Rerum*, ch. II, 7; *Mysterium Magnum*, III, 22).

[150] Voir *La parole d'Anaximandre*, p. 274; cf. p. 275 : «Ainsi, l'Etre retient sa vérité. Cette retenue est la guise première de sa déclosion. Le signe premier de la retenue est l'"Ἀλήθεια. En ce qu'elle apporte é-closion de l'étant, elle institue seulement le retrait de l'Etre. Le secret de ce retrait, à son tour, à trait à la retenue d'un refus.» Cf. *Nietzsche* II, pp. 303 ss.

[151] Voir *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 78.

[152] Cf. *Sérénité*, p. 178 : «Se laisser ainsi entrevoir pour en même temps se dérober, n'est-ce pas là le trait fondamental de ce que nous appelons le secret ?»

[153] Voir *Hegel et les Grecs*, pp. 67-68 : «L'Ἀλήθεια est ce qui est le plus digne d'être pensé, cependant impensé, l'affaire *par excellence* de la pensée. Ainsi l'Ἀλήθεια demeure pour nous par-dessus tout ce qui est à penser - à penser délivré du regard rétrospectif sur la représentation apporté de la métaphysique : la vérité au sens de justesse de l''être' au sens d'effectivité.» Or, dans l'Ἀλήθεια, dans le non-retrait, c'est le retrait qui est le plus éminemment digne d'être pensé. Sur le retrait (*Entzug*); voir *Qu'appelle-t-on penser ?*, pp. 27-28 (*Was heisst Denken ?*, p. 5).

[154] *Sérénité*, p. 179.

[155] *Op. cit.*, p. 194.

l'étant : la présence *(Anwesenheit)*»[156]. Le thème de la présence (*Anwesen*)[157], de l'οὐσία entendue comme «entrée dans la présence»[158] et de la φύσις comme déploiement de l'Etre, jouent chez Heidegger un rôle capital. «Etre *(Sein)* veut dire présence *(Anwesen)*»[159]. Tel est, pour Heidegger, le sens de l'ἐόν[160] et de l'εἶναι grecs :

[156] *Ein Vorwort,* p. 398; cf. p. 401 : «Présence (Anwesen) [être] appartient à la clairière du recèlement [temps] (in die Lichtung des Sichverbergens). (L')éclaircie du recèlement [temps] produit présence [être].»

[157] Examinant l'étymologie du mot «être», Heidegger affirme que «le substantif *Wesen* ne signifie pas originairement la quiddité, l'essence, mais le re-ster constitutif du présent *(Gegenwart)*, la pré-sence *(An-wesen)* et l'ab-sence (*Ab-wesen*)» (*Introduction à la métaphysique,* p. 81).

[158] Voir *Introduction à la métaphysique,* p. 71. *Ce qu'est et comment se détermine la* φύσις, pp. 210-211 et 218. Sur l'οὐσία, voir notre *Essai de philosophie* sur *L'être,* I, pp. 384 ss.

[159] *Essais et conférences,* p. 168; cf. p. 278 : «à l'origine 'être' signifie 'présence' et 'présence' : se pro-duire et durer dans la non-occultation.» Voir aussi *Qu'appelle-t-on penser ?,* p. 217; *La parole d'Anaximandre,* p. 287 : «Depuis le matin de la pensée, 'être' nomme la pré*sence* du pré*sent* au sens du rassemblement éclaircissant et hébergeant, figure sous laquelle le Λόγος à été pensé et nommé». Cf. *Essais et conférences,* p. 168 : «dès le début de l'histoire de l'Occident, et pour tout son cours, l'être de l'étant apparaît comme présence. Cette apparition de l'Etre comme présence du présent est elle-même *le* commencement de l'histoire occidentale, si toutefois nous ne nous représentons pas l'histoire seulement au fil des événements, mais si nous la pensons d'abord suivant ce qui est envoyé [par le destin] (*geschickt*) d'avance à travers l'histoire pour y régir toute la série des événements.» Voir aussi *Identité et différence,* p. 265 : «Pensons l'Etre en son sens initial, comme présence.» Cf. ci-dessous, p. 76. Le thème de la présence, qui est très caractéristique des dernières œuvres de Heidegger (voir en particulier *Temps et Etre* [Zeit und Sein], *passim*), se trouve déjà au début de *Sein und Zeit;* voir § 6, pp. 25-26 (trad., pp. 42-43).

[160] «Ce mot [ἐόν] veut dire : l'Etre présent de l'étant pré-sent. (...) La pensée des Grecs habite, dès avant son commencement, dans le règne de l'ἐόν comme dans l'être pré-sent de l'étant pré-sent. Ce n'est que pour cette raison que la pensée peut être réveillée et être appelée à prendre en garde l'étant pré-sent du point de vue de son être pré-sent» (*Qu'appelle-t-on penser ?,* p. 216). Cf. *La parole d'Anaximandre,* p. 286 : «Le ἔστιν de Parménide n'entend pas le 'est' comme copule de la proposition; il nomme l'ἐόν, l'être-pré*sent* du pré*sent.* (...) C'est à partir de l'Ἕν seulement, qui est à replacer dans la sphère des mots fondamentaux, que l'ἐόν et l'εἶναι deviennent les mots fondamentaux divulgués pour le pré*sent.*» Heidegger fait néanmoins à la pensée pré-platonicienne le reproche suivant : «Le ἔστιν (ἐόν) γὰρ εἶναι nomme bien l'être lui-même. Mais il ne pense justement pas la présence en tant que présence à partir de sa vérité» (*Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»,* p. 216). Seul Anaximandre aurait, dans son χρεών, pensé «le pré*sent* en sa pré*sence*» (*La parole d'Anaximandre,* p. 301). Mais depuis, aucune métaphysique, estime Heidegger, ne s'est inquiétée «de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire de cette question : dans quelle mesure peut-il y avoir présence comme telle ?» (*La fin de la philosophie et la tâche de la pensée,* p. 199).

> En réalité cet εἶναι veut dire : être présent. L'essence de cet être-présent est profondément cachée *(geborgen)* dans les noms originels de l'être. Mais pour nous εἶναι et οὐσία en tant que παρ- et ἀπουσία, veulent d'abord dire ceci : dans l'être-présent règnent, non pensées et celées, présence actuelle et persistance dans la durée, se déploie le temps. L'Etre comme tel est par conséquent décelé à partir du temps. Le temps renvoie ainsi au décèlement, c'est-à-dire à la vérité de l'Etre[161].

«Etre» veut dire : présence des choses présentes : Pli *(Zweifalt)*[162]. Heidegger précise ainsi ce qu'il entend par «être présent» :

> Est présent ce qui persiste, ce qui déploie son être dans la non-occultation, apparaissant en elle et y demeurant. La présence ne se produit *(ereignet sich)* que là où règne déjà la non-occultation. Mais, pour autant que la chose présente apparaît et dure dans la non-occultation, elle est pré-sente *(gegenwärtig)*.
>
> C'est pourquoi le présent, et non seulement la non-occultation, appartient à la présence *(Anwesen)*. Ce présent, qui domine dans la présence, est un caractère du temps. Mais son essence *(Wesen)* ne se laissera jamais saisir par le concept traditionnel de temps[163].

Heidegger reprend le thème grec de la φύσις pour lui redonner le sens originaire qu'a ce mot (d'après lui) chez Parménide et chez Héra-

[161] *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 37. Mais, précise Heidegger, «le temps qui est dès lors à penser n'est pas prouvé dans le cours changeant de l'étant. Tout autre est encore manifestement l'essence du temps (...) Le temps devient ainsi le pré-nom à penser au préalable, pour la vérité de l'être qui est à éprouver avant tout» (*op. cit.*, pp. 37-38). Dans l'*Introduction à la métaphysique*, Heidegger note qu'on ne trouve pas de signification commune, comparable au concept de l'espèce, qui détermine exactement le concept d'être. Pourtant, les différentes significations ont entre elles quelque chose de commun : «La limitation du sens de l''être' se maintient dans le champ de la présence (*Gegenwärtigkeit)* et de l'adestance (*Anwesenheit)*, de la consistance (*Bestehen*) et de la subsistance (*Bestand*), de la con-tinuité *(Aufenthalt)* et de l'ad-venir *(Vor-kommen)*» (p. 100). Cf. p. 71 : «toutes les déterminations de l'être énumérées maintenant ont leur fondement – et c'est aussi ce qui les maintient ensemble – dans ce en quoi les Grecs ont l'expérience du sens de l'être, sans même se poser la question, et dans ce qu'ils nomment οὐσία ou, plus pleinement παρουσία. La pauvreté intellectuelle courante traduit ce mot par 'substance', et par là en manque totalement le sens. Nous avons pour παρουσία l'expression allemande conforme dans le mot *An-wesen* [pré-sence]».

[162] *Essais et conférences*, p. 305. Le «Pli», c'est l'être en tant que double, Etre et étant. Voir *op. cit.*, p. 89 et pp. 289-309; cf. ci-dessous, p. 84.

[163] *Op. cit.*, pp. 168-169. C'est l'Etre-présence qui explique comment l'Etre est l'unité du temps et de l'espace. Voir *Pourquoi des poètes ?*, in Chemins qui ne mènent nulle part, pp. 250-251 (*Wozu Dichter ?*, in Holzwege, p. 283). Voir aussi *Zeit und Sein*, passim.

clite, ce «penseur matinal»[164]; c'est-à-dire non pas le sens de «nature» qu'on lui a donné par la suite[165], mais celui de processus d'épanouissement, et donc de manifestation, ainsi que de permanence dans la manifestation[166]. Ce processus est l'Etre même :

> Cet épanouissement, ce se tenir-en-soi-vers-le-dehors, cela ne peut être considéré comme un processus observé, parmi d'autres, dans l'étant. La φύσις est l'Etre même, grâce auquel seulement l'étant devient observable et reste observable[167].
>
> L'étant comme tel en totalité est φύσις, c'est-à-dire qu'il a pour essence et caractère la perdominance qui perdure dans l'épanouissement[168].

La φύσις est donc dévoilement de l'étant, présence, éclosion :

> L'étant en totalité se découvre comme φύσις (...), terme qui ne vise pas encore ici un domaine particulier de l'étant, mais l'étant comme tel en sa totalité, perçu sous la forme d'une présence en éclosion[169].

[164] *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, p. 275. Cf. *Introduction à la métaphysique*, pp. 143 ss.

[165] Voir *Introduction à la métaphysique*, pp. 26-28. Cf. *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, pp. 178 ss.

[166] Voir *Introduction à la métaphysique*, p. 26 : «Or, que dit le mot φύσις ? Il dit ce qui s'épanouit soi-même (par ex. l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la perdominance perdurant dans un s'épanouir (*das aufgebend-verweilende Walten*).» Heidegger ajoute que «c'est sur la base d'une expérience poétique et pensante de l'Etre que s'est ouvert à eux [aux Grecs] ce qu'ils ont dû nommer φύσις» – et non pas à partir des phénomènes naturels (*op. cit.*, p. 27).

[167] *Op. cit.*, p. 27; cf. p. 71. Voir aussi p. 30 : «D'après l'explication du mot φύσις, celui-ci signifie l'être de l'étant. Si on questionne περὶ φύσεος, sur l'être de l'étant, alors le traité sur la 'Physis', la 'Physique' au sens ancien est déjà lui-même au delà de τὰ φυσικά, au delà de l'étant, auprès de l'être.»

[168] *Introduction à la métaphysique*, p. 29. En tant que φύσις, perdominance de ce qui s'épanouit, l'Etre, «par opposition au devenir (...) se manifeste comme étant la constance, la présence constante. Celle-ci, par opposition à la simple apparence, se fait connaître comme apparaître, comme la présence manifeste» (*op. cit.*, pp. 133-134). Cependant, la φύσις inclut le devenir : «Dans cette perdominance qui perdure dans l'épanouissement se trouvent inclus aussi bien le 'devenir' que 'l'être' au sens restreint de persistance immobile» (*op. cit.*, p. 27).

[169] *De l'essence de la vérité*, p. 177. *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, p. 213 : «L'être de la φύσις et la φύσις comme être restent indémontrables, parce qu'ils n'ont pas besoin d'une démonstration parce que, chaque fois que l'étant qui est à partir de la φύσις se dresse dans l'ouvert, la φύσις elle-même s'est déjà montrée et est en vue».

Chez Aristote, la φύσις n'a déjà plus ce sens tout à fait premier; elle n'est déjà plus qu'un mode de l'οὐσία, un mode de l'entrée dans la présence; chez lui, «l'étant qui vient à partir de la φύσις est un étant en mobilité»[170]. Mais cette φύσις n'est en réalité qu'un rejeton de la φύσις initiale, «lancée et ouverte comme être de l'étant», comme «l'être et le déploiement de l'étant»[171]. Et «le déploiement de l'être, c'est de se déclore, de s'épanouir, de ressortir dans l'ouvert du non-retrait — φύσις»[172]. Mais seul ce qui se déclôt (et ne peut que se déclore) peut aimer se reclore. «Seul ce qui est ouverture de déclosion peut être reclosion»[173]. Nous retrouvons ici l'ἀλήθεια et la Λήθη qui la fonde :

> Etre est l'ouverture de déclosion qui se clôt soi-même — φύσις, au sens initial. Se dé-clore, c'est sortir en évidence dans l'ouvert du non-retrait, et cela veut dire : héberger le non-retrait comme tel en son déploiement. L'ouvert du non-retrait se dit ἀ-λήθεια [174].

Heidegger reprend aussi le thème du λόγος, au sens que ce mot a (d'après lui) chez Parménide et Héraclite, c'est-à-dire au sens de collection, re-collection (mots qui reprennent le *legere* latin), rassemblement[175]. Qu'est-ce que le λόγος au sens de collection a à voir avec l'Etre compris comme φύσις ? Et dans quelle mesure être et λόγος sont-ils la même chose ? Le λόγος, répond Heidegger, «c'est le recueillement stable, la recollection-se-tenant-en-soi de l'étant, c'est-à-dire l'Etre»[176]. Ainsi,

> Φύσις et Λόγος sont la même chose. Λόγος caractérise l'être à un point de vue nouveau et pourtant ancien : ce qui est étant, ce qui se tient en soi droit et bien accusé, cela est recueilli en soi, à partir de soi, et se tient dans un tel recueillement. Le ἐόν, le «étant», est, selon son estance, ξυνόν, adestance recueillie [177].

[170] Voir *op. cit.*, en particulier pp. 211 ss. et 225. «Φύσις au sens de la Physique est un genre de l'οὐσία, et l'οὐσία dans son déploiement surgit elle-même de la φύσις telle qu'elle s'ouvre dans son ébauche initiale» (*op. cit.*, p. 276).

[171] *Op. cit.*, p. 274.

[172] *Op. cit.*, p. 276.

[173] *Ibid.*

[174] *Ibid.*

[175] Voir *Introduction à la métaphysique*, pp. 132 ss. Cf. *Essais et conférences*, p. 252. Sur le λόγος tel que le conçoivent Platon et Aristote (selon Heidegger), voir *Sein und Zeit*, § 7, pp. 32 ss. (trad., pp. 49 ss.).

[176] *Introduction à la métaphysique*, p. 139.

Et c'est parce que l'Etre est, en tant que λόγος, recueillement originaire, que la grandeur et la souveraineté lui appartiennent. Si l'Etre doit se rendre patent, il doit lui-même avoir et garder son rang. C'est pourquoi il ne se montre pas à volonté, ni n'est accessible à vil prix : «le vrai n'est pas pour tout le monde, mais seulement pour les forts»[178].

Heidegger distingue le λόγος en tant que recollection originaire de l'être et le λόγος en tant que recueillement, c'est-à-dire l'acte humain «par lequel l'Etre est recueilli en sa recollection»[179]. Ce λόγος fonde l'essence du langage[180] :

> au commencement, voici ce qui se passe : le λόγος, qui est le recueillement rendant manifeste – l'Etre en tant qu'il est ce recueillement, est l'ordre au sens de la φύσις – devient la nécessité de l'essence de l'homme historial. De là il n'y a qu'un pas pour concevoir comment le λόγος ainsi compris détermine l'essence de la langue, et comment λόγος devient le nom qui désigne le discours. L'être-homme, selon son essence historiale, ouvrant l'histoire, est *logos,* recueillement et appréhension de l'être de l'étant[181].

Ainsi le recueillement de la recollection de l'Etre s'accomplit à l'origine dans un λόγος qui se détourne de la simple récitation, du vain discours et du bavardage[182]. «Le langage, en tant que parler quotidien, ne vient à sa vérité que lorsque le dire et l'entendre se rapportent au *logos* conçu comme la recollection, c'est-à-dire comme l'Etre»[183]. Le langage vrai est «la maison de l'Etre»[184].

Nous voyons par là comment Heidegger intègre le langage dans sa philosophie. La pensée, qui se détermine à partir de l'Etre, reçoit l'être comme un don, elle l'accueille pour le confier, dans un λέγειν, un dire,

177 *Ibid.* Sur le Λόγος, «Pose recueillante», voir *Essais et conférences,* pp. 260 ss.

178 *Introduction à la métaphysique,* p. 141.

179 *Op. cit.,* pp. 174-175.

180 *Op. cit.,* p. 173. En tant que tel, le λόγος «est un combat, le fond et le fondement de l'être-Là historial de l'homme au milieu de l'étant en totalité» (*ibid.*). Cf. p. 189 : «La patéfaction de l'étant se produit dans le *logos* conçu comme recueillement. C'est dans la langue que celui-ci s'accomplit primordialement. C'est la raison pour laquelle le *logos* devient la détermination essentielle et normative du discours.»

181 *Op. cit.,* p. 176. Sur la «discession» et l'opposition entre λόγος et φύσις, pensée et Etre, voir *op. cit.,* pp. 143 ss. et 182 ss.

182 Voir *op. cit.,* pp. 177 et 178.

183 *Op. cit.,* p. 177.

184 *Lettre sur l'humanisme,* pp. 150 et 82 (*Platons Lehre von der Wahrheit,* Mit einem *Brief über den «Humanismus»,* p. 116 : «das Haus des Seins»; p. 60; «das Haus der Wahrheit des Seins»); *Pourquoi des poètes ?,* p. 253 (*Wozu Dichter ?,* p. 286).

«à un langage dont le parler soit originel»[185] et qui est la «maison de la vérité de l'Etre»[186] (et l'abri de l'essence de l'homme [187]), «la venue à la fois celante et éclaircissante de l'Etre»[188]. La pensée travaille à construire la maison de l'Etre, mais jamais elle ne la crée [189]. Elle «ne porte au langage, dans son dire, que la parole inexprimée de l'Etre»[190].

Heidegger a longuement précisé les rapports du λέγειν : «laisser être posé-devant», et du νοεῖν : «prendre en garde»[191]. Le λέγειν «se déploie lui-même en νοεῖν» et, à son tour, le νοεῖν reste toujours un λέγειν [192]. Tous deux, dans leur articulation (qui est le trait fondamental de la pensée [193]), accomplissent ce qui, après Parménide et pour une brève période, «sera nommé expressément : ἀληθεύειν-dévoiler l'invoilé et le garder dévoilé»[194]. Nous retrouvons ici le thème de l'ἀλήθεια («l'essence enveloppée de λέγειν et de νοεῖν repose en ceci, qu'ils répondent à l'in-

[185] Voir *Qu'appelle-t-on penser ?*, pp. 225-226.

[186] *Lettre sur l'humanisme*, p. 82; cf. pp. 74 et 105-106.

[187] «L'Etre est la garde qui, pour sa vérité, a dans sa garde l'homme en son essence ek-sistante, de sorte qu'elle abrite l'ek-sistence dans le langage. C'est pourquoi le langage est à la fois la maison de l'Etre et l'abri de l'essence de l'homme» (*op. cit.*, p. 149). Cf. p. 105 : «le langage est la maison de l'Etre, advenue par lui et sur lui ajointée. C'est pourquoi il importe de penser l'essence du langage dans une correspondance à l'Etre et en tant que cette correspondance, c'est-à-dire en tant qu'abri de l'essence de l'homme.» Voir *De l'essence de la vérité*, p. 189 : «C'est dans la pensée de l'Etre que la libération de l'homme pour l'ek-sistence, liberation qui fonde l'histoire, accède à la parole. La parole n'est pas en premier lieu l''expression' d'une opinion, mais, d'emblée, l'articulation protectrice de la vérité de l'étant en totalité.»

[188] *Lettre sur l'humanisme*, p. 95.

[189] *Op. cit.*, pp. 144 et 145.

[190] *Op. cit.*, p. 150. Cf. *L'expérience de la pensée*, p. 35 : «Le dire de la pensée n'arriverait à s'apaiser et ne retrouverait son être que s'il devenait impuissant à dire ce qui doit rester au delà de la parole.

Une telle impuissance conduirait la pensée devant la chose.

Ce que l'on énonce en mots n'est jamais, ni dans aucune langue, ce que l'on dit.» – Sur le problème du dire chez Heidegger. Voir O. PÖGGELER, *La pensée de Heidegger*, pp. 365 ss.

[191] *Qu'appelle-t-on penser ?* p. 192.

[192] *Op. cit.*, pp. 192 et 193. Cf. p. 195 : «Le νοεῖν, le prendre en garde, se détermine par le λέγειν. Ce qui a deux sens :

Premièrement : le νοεῖν se déploie à partir du λέγειν. Saisir, ce n'est pas empoigner, c'est laisser advenir ce qui est posé-devant.

D'autre part, le νοεῖν est retenu dans le λέγειν. La garde dans laquelle le νοεῖν prend toute chose relève du rassemblement dans lequel ce qui est posé-devant est protégé comme tel.» Voir *Essais et conférences*, p. 294. *Introduction à la métaphysique*, pp. 173 ss.

[193] Cf. *Qu'appelle-t-on penser ?* p. 196.

[194] *Op. cit.*, p. 194.

voilé et à son être-invoilé»[195]) et, inséparablement, celui de la présence : «l'homme est l'être qui, de son dire, laisse reposer devant lui le présent en sa présence, dans l'entente de ce qui lui fait face»[196]. Mais si le dire est ce qui fait apparaître la présence des choses présentes[197] (tout en étant aussi, par suite, «ce qui déguise et recouvre»), alors «l'essence entière du langage repose dans le désabritement, dans le déploiement de l' Ἀλήθεια»[198], dans «le dépliement du Pli»[199] :

> Le dépliement du Pli domine comme φάσις, comme «dire» en tant que «faire-apparaître». Le Pli abrite en lui le νοεῖν *et* ce qu'il pense (νόημα) comme chose dite. Mais ce qui est perçu dans la pensée, c'est la présence des choses présentes. Le dire qui pense, et qui correspond au Pli, est le λέγειν en tant qu'il laisse la présence étendue-devant. Ce qui ne se produit tout à fait que sur la voie de pensée où s'engage le penseur appelé par l' Ἀλήθεια [200].

Aussi Heidegger peut-il dire que «la vérité, entendue comme (...) dévoilement du Pli, laisse à partir de lui la pensée appartenir à l'Etre»[201].

Accusé de subjectivisme et d'anthropocentrisme, Heidegger (nous l'avons déjà noté) s'est défendu[202]. «L'essence de l'homme réside en ceci qu'elle est réclamée par l'Etre»[203]. C'est l'«essence époquale» de l'Etre (la «retenue éclaircissante de la vérité de son essence») qui «institue l'essence ekstatique du Dasein»[204]. En «endurant l'ekstatique»[205], en se tenant «en extase vers l'ouverture de l'Etre»[206], l'homme sauvegarde l'époqual de l'Etre[207]; mais s'il est ainsi le «là» de l'Etre, c'est à l'essence (époquale) de l'Etre qu'appartient le «là», et par conséquent

[195] *Ibid.*
[196] *Hegel et les Grecs,* p. 65. «L'homme est celui qui dit. Dire – en haut allemand *sagan* – signifie montrer, laisser apparaître et voir» (*ibid.*). Cf. *Essais et conférences,* p. 295.
[197] Voir *Hegel et les Grecs,* p. 66, et *Essais et conférences,* p. 299.
[198] *Hegel et les Grecs, loc. cit.*
[199] *Essais et conférences, loc. cit.*
[200] *Op. cit.,* pp. 306-307.
[201] *Op. cit.,* p. 294.
[202] Cf. ci-dessus, p. 8 et p. 53.
[203] *Le principe de raison,* p. 163.
[204] *La parole d'Anaximandre,* p. 275.
[205] Cf. *loc. cit.*
[206] Voir *Lettre sur l'humanisme,* p. 131, cité ci-dessus, p. 54.
[207] *La parole d'Anaximandre, loc. cit.*

l'être-là [208]. A la formule de Sartre : «il y a seulement des hommes», Heidegger oppose : «il y a principalement l'Etre»[209]. Mais l'Etre est pensé comme «présence», présence à l'homme [210]; il ne peut donc se déployer comme Etre, c'est-à-dire être présent, qu'auprès de l'homme :

> L'Etre est présent à l'homme d'une façon qui n'est ni occasionnelle, ni exceptionnelle. L'Etre n'est et ne dure que parlant à l'homme et allant ainsi vers lui. Car c'est l'homme qui, ouvert à l'Etre, laisse d'abord celui-ci venir à lui comme présence. Pareille approche, pareille présence a besoin de l'espace libre d'une *Lichtung* et ainsi, par ce besoin même, demeure transpropriée à l'être de l'homme [211].

Mais, précise aussitôt Heidegger, cela «ne veut aucunement dire que l'Etre soit posé d'abord par l'homme et par lui seul»[212]. En tout cela, c'est toujours *originairement* l'Etre qui «s'approprie la vérité de soi-même»[213]. Il n'en reste pas moins que «l'homme et l'Etre sont transpro-

[208] *Ibid.*

[209] Dans la *Lettre sur l'humanisme,* Heidegger précise, à propos de l'«être-jeté» *(Geworfenheit)* de l'homme : «en tant que la réplique ek-sistante de l'Etre, l'homme dépasse d'autant plus l'animal rationale qu'il est précisément moins en rapport avec l'homme qui se saisit lui-même à partir de la subjectivité. L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'Etre. Dans ce 'moins', l'homme ne perd rien, il gagne au contraire, en parvenant à la vérité de l'Etre. Il gagne l'essentielle pauvreté du berger dont la dignité repose en ceci : être appelé par l'Etre lui-même à la sauvegarde de sa vérité» (p. 119). Le «projet» *(Entwurf)* de l'homme chez Heidegger (projet qui a son origine dans le *Wurf,* la projection de l'Etre : cf. *loc. cit.*) n'a, comme le souligne R. Munier, «rien de commun avec le 'projet' existentiel, conçu comme autodétermination du sujet dans et pour sa liberté» (*Introduction* à la première édition française de la *Lettre sur l'humanisme,* Aubier 1957, p. 13). A la phrase de Sartre : «*Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*», Heidegger répond : «Si l'on pense à partir de *Sein und Zeit,* il faudrait plutôt dire : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Etre*» (*Lettre sur l'humanisme,* in Questions III p. 106; cf. pp. 98 ss.).

[210] Voir *Identité et différence,* p. 266 : «l'Etre est lui-même dans notre appartenance : car c'est seulement près de nous qu'il peut se déployer comme Etre, c'est-à-dire être présent» (*Denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d. h. an-wesen).*

[211] *Op. cit.*, p. 265. Cf. *Contribution à la question de l'Etre,* p. 229 : «Etre-présent ('Etre') est, en tant qu'être-présent, chaque fois être-présent à l'être-de-l'homme, dans la mesure où Etre-présent est le Rappel qui appelle chaque fois l'être-de-l'homme. L'être-de-l'homme est en tant que tel obédient, parce qu'il appartient au Rappel qui l'appelle, à l'Etre-présent».

[212] *Ibid.*

[213] Voir *Nietzsche* II, p. 485 (trad., pp. 394-395) : «Que l'Etre détermine la vérité de l'étant, qu'à travers le déploiement de la vérité *(Wesende der Wahrheit)* il affecte une pensée à l'unicité de son dire de l'Etre, que par une telle détermination l'Etre provoque un penseur à se laisser déterminer en propre, qu'au préalable et toujours originairement l'Etre s'approprie en tout ceci la vérité de soi-même (*die Wahrheit seiner selbst ereignet),*

priés l'un à l'autre» et «s'appartiennent l'un à l'autre»[214]. Ils sont donc inséparables, et

> nous disons de l'«Etre lui-même» toujours *trop peu* lorsque, en disant l'«Etre» nous laissons de côté l'être pré-sent à l'être-de-l'homme et méconnaissons ainsi que cet *être* de l'homme constitue lui aussi lui-même l'«Etre». De l'homme également nous disons toujours *trop peu* lorsque, en disant l'«Etre» (non l'être-homme), nous posons l'homme à part pour lui-même, et ne le mettons en relation avec l'«Etre» qu'après l'avoir ainsi posé. Mais nous disons aussi *trop,* lorsque nous prenons l'Etre comme l'*omnitudo realitatis* et par conséquent l'homme comme un étant particulier parmi d'autres (...) puis que nous les mettons tous deux en relation; car il y a déjà dans l'être de l'homme la relation à ce qui est déterminé comme «Etre»[215].

Si nous essayions de «penser l''Etı jusqu'au bout», nous devrions même «abandonner le mot l''Etre', source d'isolement et de scission, aussi décidément que ce nom : 'l'homme'»[216]. «En vérité, ajoute Heidegger, nous ne pouvons (...) même pas dire que l''Etre' et l''homme' 'soient' la même chose, en ce sens qu'*ils* s'entr'appartiendraient; car en disant les choses *ainsi,* nous les laissons toujours à nouveau être l'un et l'autre pour soi»[217]. Nous comprenons alors l'aveu qui suit : «il n'est aucunement plus facile de dire l''Etre' que de parler du Néant»[218] !

Pour appréhender comme telle la «co-*appartenance*» de l'homme et de l'Etre (co-appartenance que nous méconnaissons obstinément [219]),

et que ce soit là l'avènement en lequel l'Etre se déploie comme Etre *(und dieses das Ereignis ist, worin das Sein west)* – jamais cela ne se laisse prouver à partir de l'étant». Sur *Ereignis,* traduit ici par «avènement», voir ci-dessus, p. 16 . note 25.

214 *Identité et différence,* p. 265.

215 *Contribution à la question de l'Etre,* p. 228.

216 *Op. cit.,* p. 229.

217 *Ibid.*

218 Voir *op. cit.,* pp. 229-230 : «il n'est aucunement plus facile de dire l''Etre' que de parler du Néant; mais (...) il est impossible d'empêcher que tout ici dépende du juste Dire, de ce Logos dont la Logique, ni la Dialectique, issues de la Métaphysique, ne peuvent éprouver l'essence.

Cela tient-il à l''Etre' – le mot nommant pour un instant ce Même digne de question, où l'essence de l'Etre et l'essence de l'homme s'entr'appartiennent –, cela tient-il à l''Etre' que, dans l'effort d'y correspondre, notre Dire dé-dise et qu'il n'y reste plus que ce qu'on est trop pressé de rendre suspect par l'étiquette de : 'mystique'. Ou bien cela tient-il à notre Dire, s'il ne parle pas encore, parce qu'il n'est pas encore capable de correspondre à l'Essence de l'Etre ?»

219 *Identité et différence,* p. 265.

il nous faut faire un «saut» hors de la pensée représentative. Ce saut, qui a la soudaineté abrupte d'un retour et d'une rentrée en soi-même *(Einkehr)*[220], «est l'arrivée subite dans le domaine à partir duquel l'homme et l'Etre se sont, depuis toujours, déjà atteints l'un l'autre dans leur essence : c'est, en effet, par la vertu d'un seul et même don *(Zureichung)* que tous deux sont transpropriés l'un à l'autre»[221]. En cette «co-appartenance», l'homme, en ce qu'il a de propre, dépend de l'Etre *(dem Sein* [...] *vereignet ist)* et l'Etre, en ce qu'il a de propre, est tourné (*zugeeignet*) vers l'essence de l'homme[222]. Il y a ainsi entre eux une «copropriation» *(Ereignis*[223]) que Heidegger caractérise comme «la conjoncture essentielle de l'homme et de l'Etre, unis par une appartenance mutuelle de leur être propre[224].

Dans cette appartenance mutuelle, l'homme, comme nous l'avons vu précédemment[225], «assume la garde de l'Etre»[226]. Il est «la mémoire de l'Etre»[227], le «berger de l'Etre», qui a à «veiller sur la vérité de l'Etre»[228]. Cette veille est une «attente essentielle», qui se fonde sur l'appartenance de l'homme à l'Etre[229]. L'homme n'est-il pas «un poème

[220] Voir *op. cit.*, p. 266.
[221] *Op. cit.*, p. 267.
[222] *Op. cit.*, p. 270.
[223] *Ibid.*
[224] *Op. cit.*, p. 272.
[225] Cf. ci-dessus, p. 54.
[226] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 81 (cité ci-dessus, p. 16, note 27; cf. p. 83). Voir *Essais et conférences*, pp. 220-221 : «La garde de l'être – puisque l'être n'est jamais simple réel – ne peut aucunement être comparée au rôle d'un poste de garde qui défend contre les voleurs les trésors conservés dans un bâtiment. La garde de l'être n'est pas fascinée par les choses existantes (...) La garde est la vigilance qui veille à la Dispensation, qui a été et qui est en venue, de l'être (...)».
[227] «L'homme est dans son être la mémoire de l'Etre, mais de l'~~Etre~~. Ce qui veut dire : l'être de l'homme est dans l'obédience de ce qui, dans la biffure en croix de l'Etre, place la pensée sous la requête d'un plus initial Rappel» (*Contribution à la question de l'Etre*, p. 233).
[228] *Lettre sur l'humanisme*, p. 101. Cf. *La parole d'Anaximandre*, p. 284 : «Un jour nous apprendrons à penser notre mot usé de *Wahrheit* (vérité) à partir de la *wahr* (garde), et nous apprendrons que *Wahrheit*, vérité, est la *Wahrnis*, la sauvegarde de l'Etre, et que l'Etre, en tant que pré*sence* en fait partie. A la sauvegarde, qui est garde de l'Etre, correspond le Berger, lequel a si peu à voir avec une pastorale idyllique ou une mystique de la nature, qu'il ne peut devenir Berger de l'Etre que dans la mesure où il reste le Lieutenant du Néant» (cf. ci-dessous, p. 107).
[229] Voir *Sérénité*, pp. 203-204. Cf. p. 203 : «C'est dans son être même qu'il |l'homme| est confié à la libre Etendue *(Gegnet)*, pour autant qu'il lui appartient originellement. Il lui appartient pour autant qu'il lui a été initialement ap-proprié (*Ge-eignet)* et cela par la

que l'Etre a commencé»[230] ? De telles expressions suggèrent bien un ordre essentiel de l'homme vers l'Etre et réciproquement, si l'on tient compte de ce que dit très explicitement Heidegger : «à aucun moment l'homme ne peut *(vermag)* être poète, si ce n'est dans la mesure où son être est transproprié à ce qui soi-même aime *(mag)* l'homme et, pour cette raison, main-tient *(braucht)* son être»[231].

«Mais l'Etre – qu'est-ce que l'Etre ?»[232] Tout étant, même unique, peut encore être comparé avec autre chose. Mais «l'Etre ne peut être comparé avec rien d'autre. Il n'y a que le néant qui soit l'autre pour lui. Et là il n'y a rien à comparer»[233]. Qu'est-ce donc que l'Etre ?

> L'Etre est Ce qu'Il est. Voilà ce que la pensée future doit apprendre à expérimenter et à dire. L''Etre' – ce n'est ni Dieu, ni un fondement du monde. L'Etre est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu. L'Etre est le plus proche [234].

Mais l'Etre *est*-il ? Non, répond Heidegger, car s'il était il faudrait que

libre Etendue elle-même». D'où la sérénité, qui vient à l'homme de ce qu'il est tourné vers la libre Etendue : *dass der Mensch, der gegnet, gelassen bleibt (op. cit.*, p. 203). Cf. ci-dessus, p. 17, note 29.

[230] *L'expérience de la pensée*, p. 21.

[231] *Essais et conférences*, p. 244. Sur le «rapport de l'homme à l'Etre», voir *Nietzsche* II, trad., pp. 162 ss. Le rapport de l'homme à l'Etre constitue l'essence de l'homme (p. 165) et la «relation de l'Etre à l'essence de l'homme appartient à l'Etre lui-même *(Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 32). Le mot *Dasein*, nous l'avons vu précédemment, désigne «à la fois la relation de l'Etre à l'essence de l'homme et le rapport essentiel de l'homme à l'ouverture ('là') de l'Etre comme tel» (*ibid.*). C'est pour «éprouver» la relation de l'homme à l'Etre (ce que porte en soi la distinction de l'Etre et de l'étant comme telle) que Heidegger «retourne» au fondement de la métaphysique : cf. *Nietzsche* II, p. 246; trad., p. 195 (cité ci-dessous, note 248).

[232] *Lettre sur l'humanisme*, p. 101.

[233] *Introduction à la métaphysique*, p. 88. *Nietzsche* II, p. 251 (trad., p. 199) : «tout étant qui veut émerger rencontre toujours un semblable, i.e. de l'étant, si différent qu'il soit. Mais l'Etre n'a pas son pareil. Ce que rencontre l'Etre, c'est le Rien, et peut-être celui-ci, en son essence, est-il encore assujetti à l'Etre et rien qu'à lui» (*Was gegen das Sein steht, ist das Nichts, und vielleicht ist selbst dieses noch im Wesen dem Sein und nur ihm botmässig).*

[234] *Lettre sur l'humanisme*, pp. 101-102. Toutefois, cette proximité «reste ce qu'il y a pour l'homme de plus reculé», car l'homme s'en tient toujours à l'étant (cf. *op. cit.*, pp. 102 et 104), outrepassant constamment le plus proche, précisément parce qu'il est le plus proche (voir *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»*, p. 218 et ci-dessus, p. 22, note 65 ; p. 54, note 79.

nous le reconnaissions comme quelque chose d'étant [235]. L'Etre n'*est* pas, mais «il est donné lieu à l'Etre» : *Es gibt Sein* [236]. Le *Es gibt* peut se traduire par «Il y a», et pourtant «Il y a» ne le traduit pas exactement : «car le *'es'* (ce) qui ici *'gibt'* (donne) est l'Etre lui-même. Le *'gibt'* désigne toutefois l'essence de l'Etre, essence qui donne, qui accorde sa vérité. Le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'Etre même». «Cet *'es gibt'* règne comme le destin de l'Etre dont l'histoire vient au langage dans la parole des penseurs essentiels (...).L'Etre vient à son destin en tant que Lui-même, l'Etre, se donne»[237]. «Le tout à fait propre de l'Etre, dit encore Heidegger, ce en quoi il a sa place et où il reste retenu, cela se montre dans le 'Il y a', et son don, entendu comme destiner» *(im Es gibt und dessen Geben als Schicken).* En tant que donation de cet «Il y a», l'Etre a sa place dans le donner; mais en tant que don de la libération hors du retrait, il reste retenu dans le donner.

[235] *Temps et Etre,* p. 17; cf. pp. 21 et 25. «Dire de l'Etre qu'il 'est' sans autre commentaire, c'est le représenter trop aisément comme un 'étant' sur le mode de l'étant connu qui, comme cause, produit et, comme effet, est produit» *(Lettre sur l'humanisme,* p. 107).

[236] *Temps et Etre,* pp. 24-25; cf. p. 23 : «De l'étant, nous disons : il est (...). Nous ne disons pas : l'Etre est, le temps est – mais : Il y a Etre, et il y a temps». Cf. pp. 49 et 51. Le temps véritable «fait apparition comme le *Es* que nous nommons en disant : *Es gibt Sein*» (pp. 50-51). Toutefois, le temps n'est pas le *Es* qui «donne être»; il «reste lui-même la donation d'un *Es gibt* (...). Ainsi, le *Es* continue de demeurer indéterminé et plein de réserve, et nous-mêmes restons sans voix» (*op. cit.,* p. 53). Sur le sens du *Es,* voir pp. 53-55. Voir aussi *Contribution à la question de l'Etre,* p. 243, cité ci-dessous, p. 108. Cf. *Sein und Zeit,* § 43, p. 212 (trad., p. 257) : il n'y a l'Etre qu'autant qu'*est* l'être-là (c'est-à-dire autant qu'une compréhension de l'Etre est ontiquement possible). Et § 44, p. 230 (trad., p. 275) : «L'Etre (non les étants) est quelque chose qu''il y a' seulement dans la mesure où la vérité est. Et la vérité *est* seulement dans la mesure et pour autant que le *Dasein* est. L'Etre et la vérité 'sont' d'égale origine *(gleichursprünglich).* Que signifie ceci, que l'Etre 'est', alors que l'Etre doit être distingué de tout étant ?». – De son côté, Zubiri dira : «L'entendement se meut toujours dans le 'est'. De là, on a pu penser que le 'est' était la forme primaire (*primaria*) de l'entrée en contact de l'homme avec les choses. Mais ceci est excessif. En connaissant, l'homme comprend ce qu'*il y a,* et le connaît comme *étant* (entiende lo que *hay,* y lo conoce como *siendo*). Les choses se convertissent alors en êtres (*entes*). Mais l'être suppose toujours l'avoir. Il est possible qu'ensuite ils coïncident; ainsi pour Parménide, par exemple, il n'y a que ce qui est. Mais on ne peut, comme le fait Parménide lui-même, convertir cette coïncidence en une identité entre être et avoir, comme si 'chose' et 'être' (*ente)* étaient synonymes (...). L'être *(ser)* est toujours être de ce qu'il y a. Et cet avoir se constitue dans l'ouverture radicale en laquelle l'homme est ouvert aux choses et se trouve avec elles (*se encuentra con ellas).* Comme ce 'se trouver' appartient à son être, l'intellection des choses, c'est-à-dire comprendre qu'elles 'sont', lui appartient aussi.

A l'intérieur de l'orbite de l'être et, donc, du comprendre *(entender)* en son sens le plus large, nous disons que les choses sont ou ne sont pas» *(Naturaleza, Historia, Dios.* III, pp. 317-318). Voir aussi § 63, p. 316.

[237] *Lettre sur l'humanisme,* pp. 107-109.

C'est pourquoi il faut dire : «L'Etre n'*est* pas. De l'Etre Il y a, en tant que dévoilement de présence» *(Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen)*[238].

Ce don dans le dévoilement, mais aussi dans le retrait, est la Μοῖρα qui ouvre le Pli (de l'Etre et de l'étant) et en fait don. La Μοῖρα «est la Dispensation (*Schickung),* en elle-même recueillie et ainsi dépliante, qui envoie la présence comme présence des choses présentes»[239].

L'Etre est vraiment pour Heidegger le fondement (*Grund,* au sens où lui-même prend ce terme) de tout étant, et donc de toute pensée conceptuelle[240]. Il est proprement présence à la pensée en ce qu'elle a de plus radical – comme celle-ci, en tant que telle, est présence à l'Etre[241] : sans lui la pensée ne peut être[242]. Il est au delà de la représentation, de la pensée conceptuelle, logique et rationnelle[243]. En défi-

[238] *Temps et Etre,* pp. 35 et 25.

[239] *Essais et conférences,* p. 304. Sur la «dispensation», voir *loc. cit.*, et *Le principe de raison,* en particulier pp. 147 ss. et 165.

[240] «Cet éclairement du dévoilement originaire, écrit B. Welte, dans lequel toute pensée humaine se meut déjà depuis toujours, comme dans son fondement non-pensé, ne se fonde pas à son tour dans quelque étant. Car c'est justement l'étant qui se dévoile pour nous dans le paraître de cette lumière. Ainsi l'étant, et l'étant dans son ensemble, est déterminé par cette lumière à être là, comme étant, pour notre pensée, et à être présent, sur un mode déterminé toujours particulier. La lumière détermine l'étant dans son ensemble en vue de sa présence. Mais elle-même n'est pas déterminée par l'étant. Elle est plus vaste et plus fondamentale que tout étant.

Heidegger connaît le nom de cet Originaire qui précède tout étant en l'illuminant de sa présence, et qui le fait advenir à la pensée humaine, ouvrant à celle-ci l'espace de ses possibilités : il le nomme l'"Etre'» *(La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'Etre chez Heidegger,* pp. 602-603).

[241] Cf. *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée,* p. 196. Sur les rapports de la pensée et de l'Etre, voir aussi *Moïra,* in Essais et conférences, pp. 279 ss.

[242] Voir *Lettre sur l'humanisme,* p. 79 : «L'Etre peut la pensée. Il la rend possible.» L'Etre rend la pensée possible, et en même temps il «est» par la pensée. Mais n'oublions pas que «le projet ne crée pas l'Etre» (cf. ci-dessus, p. 53). L'Etre est Don à la pensée. Voir aussi *Sérénité,* p. 205 : l'être de la pensée ne peut être défini qu'«à partir de ce qui est autre qu'elle-même, à savoir à partir de la libre Etendue *(Gegnet),* laquelle se déploie pour autant qu'elle assimile (*die west, indem sie vergegnet).*»

[243] «L'Etre ne se laisse pas comme l'étant représenter et produire objectivement» *(Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* p. 76). C'est pourquoi «la question de la demeure de l'Etre dépérit si elle n'abandonne pas la langue de la métaphysique, parce que la représentation métaphysique interdit de penser la question de la demeure de l'Etre» *(Contribution à la question de l'Etre,* p. 225). Toutefois, «la démarche qui (...) nous dégage de la pensée-représentation de la métaphysique ne rejette pas cette pensée, mais

nitive, pour Heidegger, la pensée n'est vraiment elle-même que lorsqu'elle est pensée de l'Etre[244]; mais c'est alors aussi qu'elle est le plus «pauvre» et le plus sujette à erreur[245].

elle ouvre les lointains à l'appel de la véri-té (*Wahr-heit*) de l'Etre, en laquelle la réponse est et progresse» *(Essais et conférences,* pp. 221-222). Etant donné que toute écriture implique une représentation, Heidegger, dans un souci pédagogique, aura recours à l'artifice de la «biffure en croix», et écrira : l'~~Etre~~, biffant ainsi l'être-objet, pour bien faire comprendre que l'être est au delà de toute détermination; voir *Contribution à la question de l'Etre,* p. 232 : «Cette biffure en croix ne fait d'abord que défendre en repoussant, à savoir : elle repousse cette habitude presque inextirpable, de représenter l''Etre' comme un En-face qui se tient *(stehendes)* en soi, et ensuite seulement qui advient parfois à l'homme.» Notons que la «biffure en croix» a encore une autre signification : elle ne se résume pas «en une rature simplement négative», mais «indique plutôt les quatre régions du Cadran et leur assemblement dans le Lieu où se croise cette croix» *(ibid.;* cf. *Essais et conférences,* pp. 170-245). Il est curieux que Jean Wahl voie dans cet artifice le signe de «quelque chose d'essentiel : la fin de l'ontologie, d'ailleurs d'ores et déjà accomplie depuis Nietzsche» *(Vers la fin de l'ontologie,* p. 257). Précisons bien qu'il ne peut être question ici que de ce que Heidegger appelle l'«ontologie traditionnelle», car lui-même élabore bien une nouvelle ontologie, dite fondamentale, qui doit à la fois dire qu'elle pense l'être et qu'elle le laisse impensé; c'est pourquoi, du reste, elle doit à la fois dire l'être et le biffer totalement par une ✕. Que l'Etre doive être biffé et que non seulement il soit encore l'Etre, mais qu'il soit alors, quand il est biffé, l'Etre en ce qu'il a de plus authentique, cela montre bien que la négation, pour Heidegger, ne peut pas atteindre l'Etre, mais seulement toute détermination de l'Etre (en réalité ce qui demeure d'étant dans l'Etre).

244 «La pensée (...) se laisse revendiquer par l'Etre pour dire la vérité de l'Etre.(...) Penser est *l'engagement par l'Etre pour l'Etre» (Lettre sur l'humanisme,* p. 75; les mots en italiques sont en français dans le texte). Cf. p. 78 : «La pensée est de l'Etre, en tant qu'advenue par l'Etre, elle appartient à l'Etre. La pensée est en même temps pensée de l'Etre, en tant qu'appartenant à l'Etre, elle est à l'écoute de l'Etre». Et p. 152 : «La pensée est, dans son essence, comme pensée de l'Etre, revendiquée par l'Etre. (...) La pensée est, comme pensée, liée à la venue de l'Etre, à l'Etre en tant qu'il est la venue». Cf. *Essais et conférences,* p. 169 : «Nous ne pensons pas l'origine essentielle de l'être de l'étant. Ce qu'il faut proprement penser demeure réservé. Il n'est pas encore devenu pour nous digne d'être pensé. C'est pourquoi notre pensée n'est pas encore vraiment parvenue dans son élément. Nous ne pensons pas encore en mode propre.» Voir aussi *Qu'appelle-t-on penser ?,* pp. 225-226. Quand elle pense l'Etre, la pensée est alors Poème : «la pensée est le Poème de la vérité de l'Etre dans le dialogue historial des pensants» (*La parole d'Anaximandre,* p. 303). La poésie est «fondation de l'Etre» *(Approche de Hölderlin,* p. 55). Toutefois, le dire poétique *(das Dichten)* et la pensée sont distincts : «comme le semblable n'est semblable que comme le différent, si le dire poétique et la pensée le plus purement se ressemblent dans le soin donné à la parole, ils sont en même temps dans leur essence séparés tous deux par la plus grande distance. Le penseur dit l'Etre. Le poète nomme le sacré» *(Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* p. 83). Heidegger ajoute : «Quant à savoir comment, si on le pense à partir de l'essence de l'Etre, le dire poétique, le merci et la pensée renvoient l'un à l'autre et en même temps sont distincts, la question ici doit rester ouverte» *(ibid.).* Cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?,* p. 37. Voir aussi *L'expérience de la pensée,* pp. 37-39. Ailleurs, Heidegger suggère que le «dire de la pensée» n'est pas «l'expression de la pensée», mais bien plutôt «elle-même (...) sa marche et son chant *(Contribution à la question de l'Etre,* p. 249).

Cette saisie (si l'on peut dire) de l'Etre comme fondement et de l'étant comme ce qui est fondé (l'étant est ce qu'il est à partir de l'Etre), Heidegger la voit déjà dans la métaphysique «traditionnelle»[246]. Toutefois, il reproche à cette dernière de concevoir l'Etre comme fondement et l'étant comme fondé en demeurant engagée dans la différence (de l'Etre et de l'étant) et en utilisant celle-ci sans la penser comme telle[247].

[245] «La pensée de l'Etre, en tant que réponse, est une chose sujette à erreur et en outre très pauvre» *(Essais et conférences,* p. 221, cité ci-dessus, p. 56, note 89). Cf. pp. 219-220 : «Dans la pensée de l'Etre, on ne se contente jamais de (re)-présenter une chose réelle et de donner cette chose représentée comme *le* vrai. Penser 'l'Etre' veut dire : répondre à l'appel de l'essence de l'Etre *(seines Wesens)*: La réponse naît de l'appel et se libère vers lui. Répondre, c'est s'effacer devant l'appel et pénétrer ainsi dans son langage. Mais ce qui a été et qui s'est dévoilé de bonne heure ('Αλήθεια, Λόγος, Φύσις) fait partie de l'appel de l'être, de même qu'en fait partie l'arrivée voilée de ce qui s'annonce dans le renversement possible de l'oubli de l'Etre (...). La réponse doit avoir égard à tout cela en même temps, dans un long recueillement et un contrôle constant de ce qu'elle entend, si elle veut percevoir un appel de l'Etre. Mais c'est justement alors qu'elle peut mal entendre. Dans une telle pensée la possibilité de l'erreur est à son plus haut point.» (Sur la pauvreté de cette pensée, cf. aussi ci-dessus, p. 16, note 27). Mais «le courage de la pensée» vient précisément d'un «appel de l'Etre» *(L'expérience de la pensée,* p. 23). Dans un langage qui évoque celui des mystiques, Heidegger dira même : «Tout courage qui remplit le cœur est la réponse à une touche de l'Etre qui rassemble notre pensée» (*op. cit.*, p. 31).

[246] Voir *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée,* p. 175 : La métaphysique «pense l'étant, comme étant, sur le mode de la représentation dont la tâche est : fonder (...). En tant qu'il est le fondement, l'Etre amène l'étant à son séjour dans la présence. Le fondement se manifeste comme l'état de présence de l'étant. La présentation qui lui est propre consiste en ceci qu'elle fait ressortir, dans son état de présence, tout ce qui, à chaque fois et à sa manière, est déjà présent. Le fondement (...) a son caractère fondatif dans la causation ontique de l'effectué, dans la possibilisation transcendantale de l'objectivité des objets, dans la médiation dialectique du mouvement de l'esprit absolu, du processus historique de la production, dans la volonté de puissance instituant des valeurs.

Le trait distinctif de la pensée métaphysique, celle qui sonde l'étant jusqu'en son fond, repose en ceci qu'une telle pensée, prenant son départ de ce qui est présent, le représente dans son état de présence, et ainsi l'expose, à partir de son fondement, comme étant bien fondé».

[247] Voir *Identité et différence,* p. 305; cf. p. 296 : «nous ne pensons l'Etre tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant et si nous pensons l'étant dans la différence qui le distingue de l'Etre. C'est ainsi que la différence nous devient proprement visible. Si nous essayons de nous la représenter, nous sommes aussitôt tentés de la concevoir comme une relation que notre représentation a ajoutée à l'Etre et à l'étant. La différence est par là rabaissée à n'être plus qu'une distinction, une fabrication de notre entendement.» Sur la manière dont se fait la confusion entre Etre et étant, voir *La parole d'Anaximandre,* p. 297. Toutefois, l'oubli de la différence de l'Etre et de l'étant relève d'une fatalité nécessaire, celle même de la métaphysique, fatalité qu'il faut penser en rapport avec l'histoire de l'Etre : «si l'Etre lui-même peut éclairer dans sa vérité la différence, qu'il préserve en lui, de l'Etre et de l'étant, il le peut seulement lorsque la différence se manifeste elle-même spécialement. Mais comment pourrait-elle se manifester, si l'étant ne s'était d'abord engagé dans l'oubli extrême de l'Etre et si en même temps

Aussi veut-il dépasser l'horizon de la métaphysique (et donc ce que désignent les termes «Etre et étant», «fond et fondé», autrement dit «ce qui diffère» et qui provient, comme tel, de la différence) pour penser l'*origine* de la différence [248]. Il pourra alors montrer que l'Etre et l'étant ne sont ni confondus, ni tout à fait séparés, mais qu'ils «sont en quelque manière *dis*-joints, séparés, et pourtant ré-*férés* (c'est là le sens du mot *dif-férence, dis-fero*) l'un à l'autre, et ce de et par eux-mêmes et non par l'effet d'un 'acte' qui les distinguerait»[249].

Dans son effort pour penser la différence comme telle, Heidegger a recours au terme *Austrag,* conciliation, qui exprime l'«accord permanent» entre l'Etre et l'étant [250], l'Etre étant entendu comme «survenue» et l'étant comme «arrivée» :

> L'être passe au delà et au-dessus de ce qu'il découvre, il sur-vient à ce qu'il dé-couvre et qui, par cette Sur-venue seulement, arrive comme ce qui de soi se dévoile «Arriver» veut dire : s'abriter dans la non-occultation : ainsi à l'abri, durer dans une présence : être un étant.
>
> L'être se montre à nous comme la Survenue qui découvre. L'étant comme tel apparaît dans le mode de cette Arrivée qui s'abrite dans la non-occultation [251].

Si l'Etre et l'étant s'accomplissent comme étant ainsi différents, «ils le font par la vertu du Même, de la Di-mension *(Unter-Schied)*»[252] qui maintient en rapport, écartées l'une de l'autre et tournées l'une vers l'autre, la Survenue et l'Arrivée. «La différence de l'Etre et de l'étant,

l'Etre n'avait pas assumé sa domination inconditionnée, inconnaissable à la métaphysique, s'il ne l'avait pas assumée comme volonté de volonté, comme cette volonté qui se fait valoir dès le début, et seulement par ceci que l'étant (ce qui est objectivement réel) obtient le pas sur l'Etre à titre exclusif ?» *(Essais et conférences,* p. 89).

[248] Voir *Identité et différence,* p. 306. Il s'agit, en définitive, d'«éprouver» la relation de l'homme à l'Etre; voir *Nietzsche* II, p. 246; trad., p. 195 : nous cherchons «à pénétrer plus avant dans le fondement de la métaphysique, parce que c'est là que nous voulons éprouver la distinction de l'Etre et de l'étant, plus exactement ce que la distinction même en tant que telle porte en soi : la relation de l'homme à l'Etre.»

[249] *Op. cit.,* Avant-propos , p. 256, note 2. Cf. *Essais et conférences,* p. 303 : le «Pli» (de l'Etre et de l'étant) «n'est jamais une simple distinction, quelque part existante et représentée, de l'Etre et de l'étant, mais a son être à partir du dépliement qui dévoile».

[250] Le terme *Austrag* «est une traduction étymologique un peu approximative du français *différence,* en allemand *Differenz* (*dis-fero* = *aus-tragen*)» (*Identité et différence, loc. cit.*).

[251] *Op. cit.,* pp. 298-299 ; cf. p. 303.

[252] Voir *op. cit.,* p. 299.

comprise comme la Di-mension de la Survenue et de l'Arrivée, est la *Conciliation (Austrag), dé-couvrante et abritante,* de l'une et de l'autre»[253].

Nous reviendrons ailleurs (dans le tome III de notre *Essai de philosophie* sur *L'être,* traitant du problème de Dieu) sur cette «différence ontologique», pour essayer d'en comprendre mieux l'intérêt et les limites. Notons seulement, pour le moment, que cette distinction est une reprise de l'antique distinction de l'essence et de l'existence. Heidegger reproche à la métaphysique occidentale de n'avoir pas pensé cette distinction dans sa «provenance essentielle»[254], de l'avoir pensée comme une distinction trop logique. En réalité, Heidegger reçoit cette distinction de la tradition sans voir les diverses manières dont elle a été saisie [255], et ramène tout au dénominateur commun le plus extérieur (la tradition nominaliste). La perspective de S. Thomas, si elle est évoquée, n'est pas véritablement analysée. Heidegger lui-même s'efforce de «penser pourquoi la question portant sur ce destin de l'Etre n'a jamais été posée et pourquoi elle ne pouvait être pensée»[256]. Autrement dit, il pense être le premier à lui donner sa véritable signification, en pensant la différence de l'Etre et de l'étant. Il veut retrouver le sens profond d'une distinction qui, il faut bien le reconnaître, a souvent été *utilisée* sans être *pensée* et dont le sens profond a donc été perdu, dans tout un courant de philosophie nominaliste.

253 *Ibid.*

254 *Lettre sur l'humanisme,* p. 98. Voir *Nietzsche* II, trad., pp. 321 ss. et p. 297. – Rapprochant l'Etre de Heidegger de l'Un plotinien, par qui tous les êtres ou étants *sont,* mais de qui on ne saurait dire qu'il *est,* ni non plus qu'il n'est pas, J. Moreau fait la remarque suivante : «Il est étonnant que Heidegger, qui torture les textes de Parménide et d'Héraclite pour y découvrir l'anticipation de ses propres vues, ne se réclame jamais du néoplatonisme, où s'exprime la distinction fondamentale de sa doctrine; il est vrai qu'il ne pourrait plus en ce cas continuer à soutenir que la métaphysique classique, celle qui s'est imposée depuis Platon et Aristote, qui a triomphé en Descartes, a négligé la pensée de l'être, n'a pas su s'élever au-dessus de la considération de l'étant» *(La conscience et l'être,* p. 151). – Dans une thèse récente, P. Hadot s'est efforcé de montrer comment la distinction de l'Etre et de l'étant était déjà présente chez Porphyre, notamment dans son commentaire *Sur le Parménide* : voir P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* I, pp. 408 ss. Porphyre identifie l'Un, l'Etre pur et le Père : voir *op. cit.,* p. 415.

255 Heidegger prend cette distinction tout à fait *in communi.* Préoccupé par son souci de l'oubli de l'Etre, il semble ne voir aucune diversité dans les affirmations de cette distinction, puisque sur la même page il parle indifféremment du «rapport d'essentia et d'existentia», de «la distinction entre esse essentiae et esse existentiae», et de la distinction entre «essentialité» et «réalité» (voir *Lettre sur l'humanisme, loc. cit.* Voir aussi *Nietzsche* II, trad., pp. 321 ss.

256 *Lettre sur l'humanisme, loc. cit.*

Cette recherche philosophique de l'être, qui aboutit à la «clairière de l'être», à «l'ouverture béante» de l'être, comme à une sorte de nirvâna de l'être, montre d'une manière très forte que la pensée est faite pour l'être, qu'elle ne peut vivre qu'en le découvrant et que dans le monde d'aujourd'hui cette découverte est difficile, quasi impossible. Martin Heidegger n'aurait-il proclamé que cela, ce serait déjà l'essentiel. Sa pensée présente bien comme une orchestration magistrale (à la manière de Heidegger) de ce qu'Avicenne avait dit, que S. Thomas avait repris et que, depuis Descartes, on avait oublié.

Mais la pensée de Heidegger ne demeure-t-elle pas perpétuellement dans l'indéterminé, dans l'Abîme ?[257] Si, pour Hésiode, «au commencement était l'Abîme», pour Heidegger, le fondement ultime est l'Abîme. Car le dévoilement se fait à partir du non-dévoilé, la présence à partir de l'absence, l'interrogation à partir de l'oubli[258]. Heidegger, malgré lui, ne subit-il pas encore trop l'influence de Kant et de Hegel pour redécouvrir véritablement l'être en ce qu'il a de plus lui-même ?[259]

Après Hegel, chez qui l'être a été trop identifié à l'essence, à l'Idée, à l'Esprit, il est normal de trouver cette réaction, qui conçoit l'être

[257] L'Etre n'est-il pas «refus de tout ce qui offrirait un fond, absence de fond, abîme» (*Nietzsche* II, trad. p. 199) ? N'est-il pas «l'Insondable *(das Unberechenbare)*, qui se dérobe dans son inquiétant abîme» ? (*Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 80; cf. *L'époque des «conceptions du monde»*, p. 86; *L'origine de l'œuvre d'art*, p. 39, et *Pourquoi des poètes ?*, p. 222). Voir aussi *Identité et différence*, p. 273 : l'abîme, le «sans-fond» *(Abgrund)*.

[258] Il serait intéressant de considérer le passage qui s'est effectué de Descartes, le philosophe de la clarté (la clarté est signe de vérité – il y a là comme un dernier vestige de l'inspiration philosophique grecque, toute tendue vers la recherche de la lumière) à la pensée de Heidegger, où l'obscurité fonde la vérité : celle-ci émerge de l'obscurité sans pourtant s'en séparer; on pourrait dire qu'elle est comme condamnée à ne jamais sortir à la lumière (n'oublions pas que Heidegger reproche à la métaphysique moderne d'en rester au préjugé, hérité des Grecs et surtout de Platon, selon lequel la pensée est comprise à partir de la vision : voir notamment *La doctrine de Platon sur la vérité*, pp. 146 ss.; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 82). Ce passage de la clarté à l'obscurité ne s'est-il pas effectué sous l'influence de Kant et de Nietzsche, Kant rejetant la clarté cartésienne et permettant par là l'exaltation de l'inconscient par Nietzsche ? (voir par exemple *La volonté de puissance*, I, p. 62, cité dans le fasc. II, p. 189). Ne retrouve-t-on pas là les deux pôles de la conscience humaine : elle recherche la clarté et s'enracine dans l'imaginaire, source radicale de toute obscurité ?

[259] Heidegger n'est-il pas comme l'ultime fruit de la philosophie de Kant ? Et dans son opposition à la dialectique hégélienne, n'est-il pas un retour au fondement de cette même dialectique, et son exaltation lyrique ?

comme non déterminé, non conceptuel, non objectif, en vue de sauvegarder une certaine antériorité de l'être sur l'esprit.

Mais pour saisir *vraiment* que l'être ne s'identifie pas à l'essence, ne faut-il pas redécouvrir ce-qui-est à partir du jugement d'existence (dans l'expérience) et redécouvrir l'être-acte, distinct de l'être-en-puissance et ayant, sur cette modalité de l'être-en-puissance, une priorité de nature ?[260]

Encore influencé par la méthode réflexive et réductive de la phénoménologie, Heidegger peut-il saisir l'être dans toute sa pureté ? N'est-il pas condamné à ne le saisir que lié à notre manière de le connaître ?[261] S'il en est ainsi, le seul moyen de dépasser cette manière de connaître ne sera-t-il pas de rechercher l'être comme le fondement radical, comme ce qui est au delà du phénomène, de l'apparaître,

[260] La découverte de l'être-acte fait l'objet du chapitre 8 du tome II de notre *Essai de philosophie* sur *L'être.* – Heidegger saisit bien que l'être est au delà de la détermination, mais sans dire que c'est par l'acte. Par le fait même, il est condamné à dire que «le Néant est originellement le Même que l'Etre» (*Contribution à la question de l'Etre,* p. 246). L'un et l'autre sont au delà de la détermination : ils ont même situation : «l'Etre n'est aucune modalité affectant l'étant. L'Etre ne se laisse pas comme l'étant représenter et produire objectivement. Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant. Mais ce Rien déploie son essence comme Etre» *(Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* p. 76; cf. *Lettre sur l'humanisme,* p. 146 : «l'être lui-même n'est pas une modalité de cet ordre qu'on puisse constater dans l'étant»). – D'autre part, Heidegger affirme que nous comprenons l'être «d'une façon déterminée» en saisissant qu'il est «différent du non-être» (*Introduction à la métaphysique,* p. 87, cf. p. 90). «Ce déterminé est si déterminé et unique en son genre que nous devons même dire ceci : l'être qui échoit à tout étant, quel qu'il soit, et se disperse ainsi dans ce qu'il y a de plus courant est, par excellence, l'unique en son genre» (*op. cit.,* pp. 87-88). L'être est au delà de la détermination, mais ne s'oppose pas à elle puisqu'il est présent dans l'étant qui, lui, implique une déterminabilité («l'Etre est plus étant que tout étant : *seiender als jegliches Seiende*» : *Lettre sur l'humanisme,* p. 146). Mais à la différence des étants qui peuvent se comparer entre eux, l'être, ne possédant pas en lui-même de détermination particulière, «ne peut être comparé avec rien d'autre. Il n'y a que le rien qui soit l'autre pour lui. Et là il n'y a rien à comparer» *(Introduction à la métaphysique,* p. 88). On voit bien que si l'Etre est au delà de toute détermination, c'est en tant qu'il implique la négation de la détermination (et non comme être-acte). Heidegger, pour exprimer cet au-delà, ne peut donc «comparer» l'Etre qu'au rien. N'est-ce pas précisément cela qui fait comprendre comment l'Etre néantise ? Voir ci-dessous, p. 104 et note 342.

[261] Et si l'on confond l'ordre de la connaissance et l'ordre de la réalité, pourra-t-on encore distinguer l'être du devenir ? Heidegger semble parfois opposer l'être au devenir (voir *Introduction à la métaphysique,* pp. 206 et 133-134, cité ci-dessus, note 168); mais en réalité, les distingue-t-il vraiment ? La φύσις, qui est l'Etre même, n'inclut-elle pas le devenir ? (voir note citée). Ne pourrait-on pas dire la même chose à propos de l'être et de la vie ? puisque nous savons que, pour Heidegger, «mourir, c'est perdre son être» *(Hebel, l'ami de la maison,* in Questions III, p. 65) ?

comme ce qui est caché, souterrain ? Or, précisément, l'être en tant qu'être ne peut être le fondement radical, ce qui est caché et qui conditionne toute notre vie intellectuelle.

Heidegger n'est-il pas contraint de rechercher l'être là où on ne peut le découvrir dans toute sa pureté d'être *comme être* ? et cela parce que Hegel l'empêche de saisir l'être indépendamment du non-être, et que Kant l'oriente d'une part vers la subjectivité transcendantale (et en définitive vers l'imagination transcendantale [262]) et, d'autre part, vers l'être caché (pour nous) du noumène ? Heidegger ne nous entraîne-t-il pas vers une impasse, un «chemin sans issue» : une impossibilité de saisir l'être au sens le plus fort, au sens le plus pur ? Si, chez Kant, une dualité demeure entre la subjectivité transcendantale et le noumène, il y a bien, chez Heidegger, une volonté de dépasser cette dualité. C'est – il faut le reconnaître – la grandeur de Heidegger, ce qui révèle le mieux son θύμος ontologique. Mais ce θύμος n'est-il pas resté un cri sans réponse ? La Déesse, nous le craignons, n'a pas révélé l'Etre à Heidegger. Ce qui reste néanmoins de plus grand chez lui, c'est bien ce θύμος à l'égard de l'Etre, et c'est ce qui explique, sans doute, son lyrisme ontologique si merveilleux d'une certaine manière, et en même temps si décevant.

«Répétant» Kant en voulant l'achever, Heidegger ne considère-t-il pas l'être à la fois comme fondement [263] (nécessairement caché, celé) et comme source de présence actuelle (nécessairement source de toute intelligibilité) ? Mais peut-on vraiment achever ainsi Kant, et réaliser cette unité dans l'être ? L'incompatibilité que Kant avait si bien saisie peut-elle vraiment être dépassée ? On ne peut douter que Heidegger l'ait éprouvée, lorsqu'il affirme d'une part que «l'Etre 'est' aussi peu que le Néant» et, d'autre part, que la vérité est l'essence de l'Etre. Et cependant tout son θύμος tend à résorber cette incompatibilité dans l'expérience de l'Etre, dans le Rien [264]. L'Etre est toujours abîme caché, et

[262] Voir *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 196 ss.

[263] Nous prenons ici «fondement» au sens où Heidegger emploie ce terme (cf. p. 25, note 10), et non au sens de «cause» impliquant une relation de fondé à fondant.

[264] Selon la philosophie d'Aristote et de S. Thomas, nous dirions que le fondement est toujours lié à la cause matérielle : il est l'élément. Il n'est donc pas la cause matérielle proprement dite, mais ce qu'il y a de plus radical dans l'ordre existentiel; et selon l'ordre de la connaissance, il est la connaissance la plus générique, qui se fonde sur l'être en puissance (qui est un certain non-être). Or, pour Aristote et S. Thomas, l'être comme tel est au delà de la cause matérielle; la cause matérielle ne structure pas l'être. On ne peut donc pas

l'être est «l'affaire» de l'ἀλήθεια – ce qui semble bien impliquer que l'Etre soit lié à la source de toute potentialité (sans cette source de potentialité, l'Etre n'apparaît jamais) et soit en même temps toujours lié à ce qu'il y a de plus actuel, de plus lumineux (de plus intelligible) : il n'y a rien au delà de l'Etre – «Si j'escalade les cieux, tu es là; qu'au shéol je me couche, te voici»[265]...

Kant dépasse-t-il vraiment la dualité matière-forme ? A-t-il saisi que la métaphysique de l'être était au delà de cette distinction ? Heidegger, dans la mesure où il se met dans le sillage de Kant, dépasse-t-il vraiment cette distinction de matière et de forme ? L'Etre heideggérien n'est-il pas radicalement néant, et ultimement lumière ? La métaphysique de Heidegger ne demeure-t-elle pas foncièrement dans une dualité, la dualité qu'il reproche si amèrement aux Grecs post-anaximandriques ? On comprend l'amertume de ces reproches, puisque lui-même s'est heurté constamment à cette dualité sans pouvoir la dépasser ! Il y a là quelque chose de dramatique dans l'ontologie de Heidegger : il sent que l'être est au delà de la dualité, que la dualité mutile toujours l'être, mais il n'arrive pas à saisir pourquoi, et ne peut donc pas dépasser véritablement cette dualité. Ce qui est très significatif, c'est qu'il reproche âprement à Platon d'avoir ramené l'être à l'εἶδος, à la forme-idée, et ne critique pas l'autre aspect du platonisme : l'identification de la matière et du non-être (ce que S. Thomas souligne si fort). S'il en est ainsi, n'est-ce pas parce que cette identification de la matière et du non-être échappe à sa critique (en raison même de sa méthode), alors qu'il est, par contre, très sensible à cet aspect artistique de la pensée de Platon; l'identification de l'être, de l'οὐσία et de l'εἶδος ?[266]

parler, au sens tout à fait propre, de «fondement» à propos de l'être. Par contre, l'être lié au devenir, au mouvement, implique toujours la matière; on peut donc parler de «fondement» de l'être en devenir, en mouvement. Par le fait même, si on ne distingue plus assez nettement l'ordre de la connaissance de l'ordre de l'être (ce qui entraîne une seconde confusion : celle de l'être et du devenir), on en arrive nécessairement à parler de l'être-fondement et à vouloir penser l'être «par le truchement du Rien» *(Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 43). – Il faudrait d'autre part se demander dans quelle mesure Heidegger ne confond pas l'interrogation portant sur *ce qu'est* l'être et l'interrogation du *comment* de l'être. Une telle distinction a-t-elle encore un sens pour lui ? On comprend, évidemment, qu'au niveau d'une appréhension préconceptuelle (cf. ci-dessus, p. 50, note 74), une telle interrogation n'ait plus de sens !

[265] *Psaume* 139, 8.

[266] Si l'on voulait établir un parallélisme entre la métaphysique de l'être telle que l'exposent Aristote et S. Thomas, et l'ontologie fondamentale de Heidegger, on pourrait se demander si, en raison même de l'alliance de ce dernier avec la phénoménologie, l'être

D'autre part, ne pourrait-on pas dire que Heidegger est lui-même victime de l'«oubli de l'être» de la philosophie occidentale ? Certes, il est le héraut qui proclame cet oubli; mais il l'a tellement proclamé qu'on peut se demander s'il ne s'est pas lui-même laissé prendre à son piège. Entreprenant la croisade de l'oubli de l'être, Heidegger, comme tout grand combattant, comme tout apologète, n'a-t-il pas été lui-même contaminé par l'erreur qu'il stigmatise ? Le retour à Parménide et à Anaximandre, si louable soit-il , est -il suffisant ? En raison même de sa méthode, Heidegger n'a-t-il pas confondu le premier selon l'ordre génétique et le premier selon l'ordre de perfection ?

Si lucide qu'il soit dans ses critiques, Heidegger semble bien ne pas pouvoir sortir de la recherche; la tendance poétique de sa pensée ne demeure-t-elle pas sans issue ? Sans doute, un tel poète de l'être redécouvre bien quelque chose de l'être; il est, sans conteste, moins «orphelin» de l'être que beaucoup de philosophes issus de Kant et de Hegel; mais il ne peut que suggérer ce qu'il pressent, ce qu'il porte en lui de l'être.

Si Heidegger semble avoir oublié que l'être ne peut être découvert premièrement que par l'expérience humble de la réalité existante (au sens classique du terme) et, d'une manière ultime, par la découverte de la véritable finalité à travers l'induction, il l'a comme deviné, en ce sens qu'il a compris la nécessité de l'accueil et du don; mais a-t-il véritablement dépassé l'accueil et le don pour y découvrir l'être ? On pourrait se demander s'il a vraiment dépassé l'«étant»-accueil et l'«étant»-don pour dévoiler l'être...

Reconnaissons toutefois que Heidegger exige du philosophe (du moins celui qui veut être philosophe de l'être) d'aller plus loin et de tout reprendre comme il a voulu le faire, mais dans une indépendance plus grande que lui à l'égard de Kant et de Hegel. De ce point de vue, il est semblable à Platon, le poète de «l'être en soi» qui prépare Aristote, le philosophe de l'être en tant qu'être. Il faudrait alors avoir le courage d'Aristote, le courage de dire que les Idées de Platon ne servent à rien ! On ne peut utiliser Platon : il est trop grand, trop beau. On ne peut utiliser Heidegger : il est trop poète, il demeure dans l'ordre de la beauté; mais on doit saisir son appel, et prendre une autre voie.

(saisi dans le *Dasein*), et ses «modes» (les existentiaux) ne sont pas, en réalité, la *qualité* et ses modes... Voir à ce sujet *L'être,* II, pp. 241 ss.

Enfin, il serait intéressant de voir comment Heidegger se situe relativement à l'Histoire de la métaphysique. Il considère son «ontologie fondamentale» comme le dépassement même de la métaphysique, donc comme un au-delà au sens très fort, et non comme un moment qui dépasserait les précédents tout en demandant lui-même à être dépassé : après Heidegger, il ne peut plus y avoir que «répétition» de la pensée de l'Etre. Heidegger est donc bien, d'une certaine manière, au delà de l'«Histoire» *métaphysique* de l'Etre. Dans la mesure même où il «pense l'Etre», il s'identifie, pourrait-on dire, à l'Histoire de l'Etre, qui est l'Etre même [267]. Ne serait-ce pas ce qu'il sous-entend, lorsque, traitant du problème d'une pensée et d'un langage non-objectivants, il avertit ses auditeurs que ses réflexions ne sont pas à prendre pour «un exposé de thèses dogmatiques issues d'une philosophie heideggérienne qui n'existe pas»[268] ? Il est évident que la philosophie heideggérienne n'existe pas comme source de thèses dogmatiques. Mais Heidegger ne veut-il pas dire quelque chose de plus, à savoir que la philosophie heideggérienne n'existe pas non plus en elle-même, comme philosophie, parce qu'elle ne peut que s'identifier à l'Etre (sous peine de retomber dans l'Histoire de la métaphysique) ?

La dialectique hégélienne s'achève dans l'Absolu de l'Esprit; la pensée heideggérienne s'achève dans l'abîme de l'Etre. Quelle différence y a-t-il entre l'apothéose hégélienne de l'Esprit et l'abîme heideggérien de l'Etre ? La question doit être posée. Ce qui est certain, c'est que ni l'une ni l'autre de ces deux pensées ne s'achève dans l'affirmation d'un Etre transcendant : toutes deux demeurent dans l'immanence de la réciprocité (active et passive) Esprit-Etre : l'être permet à l'esprit d'être Esprit, et l'esprit permet à l'être d'Etre. L'être est glorifié dans l'Esprit, et l'Etre se manifeste dans l'esprit.

### *Le Rien*

Le néant, le *Rien (das Nichts),* prend dans la philosophie de Heidegger une importance capitale; sans doute n'a-t-il jamais eu autant d'importance dans aucune autre philosophie. Certes, Heidegger n'ignore pas que la métaphysique s'est depuis longtemps exprimée sur le

[267] Cf. *Nietzsche* II, trad., pp. 395 et 398.
[268] HEIDEGGER, *Théologie et philosophie,* p. 399.

rien, notamment dans la formule *ex nihilo nihil fit* : rien ne vient de rien. Mais «la métaphysique antique saisit le rien sous l'espèce du non-étant, c'est-à-dire de l'élément sans forme»[269]. Quant à la dogmatique chrétienne, elle a donné au rien une nouvelle signification : *ex nihilo fit ens creatum.* «Le rien devient alors le concept antithétique de l'Etant en propre, du summum ens, de Dieu»[270]. Mais, d'une façon ou de l'autre, on se sert du rien sans questionner vraiment sur lui. Heidegger ne peut se contenter d'une telle position. Car «le Rien ne reste pas le vis-à-vis indéterminé de l'étant, mais se dévoile comme ayant part à l'être de l'étant»[271]. Heidegger fait sienne l'affirmation de Hegel : «L'être pur et le rien pur, c'est donc le même.» «Etre et Rien sont dans une appartenance réciproque», parce que «l'Etre lui-même dans l'essence est fini et ne se manifeste que dans la transcendance de l'être-là engagé extatiquement dans le Rien»[272].

Certes, Heidegger se défend vivement contre les accusations de nihilisme que l'on a portées, bien à tort estime-t-il, contre sa philosophie. Il faut cependant reconnaître que le rien est essentiel à son ontologie. En quel sens ? Nous essaierons de le voir. Il reconnaît en tout cas que le principe ancien *ex nihilo nihil fit* doit être énoncé : *ex nihilo omne ens qua ens fit*[273]; et son ontologie, en définitive, ne peut être saisie que par le truchement du rien : «Notre interrogation sur le rien doit nous présenter la métaphysique elle-même»[274], cette métaphysique que Heidegger veut «sauver dans son essence»[275].

C'est dans la leçon inaugurale de 1929 qu'apparaît pour la première fois un exposé sur le rien[276]. Faisant observer que l'investigation scientifique n'a affaire qu'à l'étant, Heidegger souligne :

[269] *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (trad. R. Munier), pp. 72 b-73 a.
[270] *Op. cit.*, p. 73 a.
[271] *Op. cit.*, p. 73 b.
[272] *Ibid.*, Cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 282.
[273] *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 73 b.
[274] *Op. cit.*, p. 72 a. Cf. p. 73 b : «S'il est vrai que la question portant sur l'être comme tel est la question englobante de la métaphysique, la question portant sur le rien s'avère être d'une espèce telle qu'elle embrasse l'ensemble de la métaphysique».
[275] *Contribution à la question de l'Etre*, p. 240.
[276] Le rien est certes présent dans *Sein und Zeit* et dans *Kant et le problème de la métaphysique*, mais il n'y est pas explicité pour lui-même, ni ne constitue le centre de la réflexion. Dans *Sein und Zeit*, le rien apparaît surtout comme *das Nichts der Welt*, le rien du monde : voir notamment § 40, p. 187 : ontologiquement, le monde appartient essentiellement à l'être du *Dasein* comme être-dans-le-monde; de sorte que si le «rien du monde» se manifeste comme «ce en face de quoi naît l'angoisse, cela veut dire que l'être-

«Ne doit être soumis à la recherche que l'étant et autrement – rien; l'étant seul et après lui – rien; l'étant sans plus et au-delà – rien». Cette constatation pose un problème : «qu'en est-il de ce rien ?» Pour la science, le rien ne peut être «qu'un monstre et une chimère»; ce qui est sûr, c'est que «la science ne veut rien savoir du rien». Et Heidegger ajoute : «C'est là, finalement, la conception scientifiquement rigoureuse du rien. Nous savons le rien en tant que, de lui, le rien, nous ne voulons rien savoir»[277]. Le rien échappe à la connaissance scientifique, qui porte sur l'étant.

Dans l'*Introduction à la métaphysique,* Heidegger insiste sur le fait que «le néant reste fondamentalement inaccessible à toute science». C'est pour cela que l'on ne peut parler du néant que d'une manière non scientifique (comme de l'être, du reste). Mais cela ne doit pas nous étonner, puisque «le penser scientifique n'est jamais qu'une forme dérivée et, en tant que telle, durcie, du penser philosophique»[278]. C'est à cause de cela qu'il ne faut pas s'inquiéter si, précisément, l'interrogation sur le rien a un caractère illogique, et si l'on peut facilement objecter, à

dans-le-monde lui-même est ce en face de quoi l'angoisse est angoissée». Voir aussi § 57. Dans *Kant et le problème de la métaphysique,* le néant, que Heidegger tient à bien distinguer du *nihil absolutum* (voir pp. 131 et 179) apparaît comme l'«horizon pur» *(reiner Horizont)* à l'intérieur duquel l'étant peut être rencontré : cf. ci-dessus, p. 50, note 75. Cf. *op. cit.,* p. 131 : notre ordination à recevoir un étant donné *(Vorhandensein)* «suppose que cet étant soit pourvu d'emblée et toujours de la possibilité de s'ob-jeter». Mais «qu'est-ce donc que, par nous, nous laissons s'ob-jeter ? Ce ne peut être quelque étant. Si ce n'est pas un étant, c'est donc un néant. Ce n'est que si cette ob-jectivation s'expose au néant et se tient en lui que l'acte de représenter peut, au sein de ce néant, nous laisser rencontrer ce qui, au lieu d'être le néant, est non-néant, c'est-à-dire l'étant». Le rien n'est plus lié au monde comme dans *Sein und Zeit,* mais à l'Etre : voir pp. 180 et 282 : «L'Etre n'est-il pas semblable au néant ?» Ce néant, ce rien, qui rend possible la compréhension de l'être, se découvre dans l'angoisse : cf. ci-dessous, p. 97). Dans *Vom Wesen des Grundes,* paru également en 1929, le rien n'est présent qu'indirectement, sous la forme de cette «prénotion de l'essence et du comment des choses, de l'être et du néant en général» qui rend possible le «pourquoi ?» (*Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»,* p. 150; cf. ci-dessus, p. 25). Relevons aussi l'emploi du mot *Unwesen* pour désigner «le non-être dont la connaissance humaine affecte tout être *(Wesen)*» (*op. cit.,* p. 90; cf. p. 157 : «le 'né-ant' (*Un-wesen)* du fondement n'est que surmonté par l'existance effective»).

[277] *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* pp. 63 a et 63 b. Cf. *Contribution à la question de l'Etre,* p. 242 : «dans l'horizon de la représentation scientifique, qui ne connaît que l'étant, ce qui n'est d'aucune façon un étant (à savoir l'Etre) ne peut s'offrir que comme Néant».

[278] *Introduction à la métaphysique,* p. 37. Seule la poésie est du même ordre que la pensée philosophique.

celui qui parle du néant, qu'il ne sait pas ce qu'il fait[279]. «Qui parle du néant en fait par là un quelque chose. Ainsi, en parlant, il parle contre

[279] Rappelons la manière dont R. Carnap, dans sa critique des propositions métaphysiques, montre comment on ne peut même pas formuler d'une façon logiquement correcte les interrogations ou affirmations de Heidegger sur le néant :

| | | |
|---|---|---|
| I. Affirmations du langage courant ayant un sens *(Sinnvolle Sätze der üblichen Sprache)* | II. Naissance de ce qui n'a pas de sens à partir de ce qui en a un dans le langage ordinaire *(Entstehung von Sinnlosem aus Sinnvollem in der üblichen Sprache)* · | III. Langage logiquement correct *(Logisch korrekte Sprache)* |
| A. Qu'y-a-t-il dehors ? *de (?)* Dehors il y a la pluie. *de (Pl)* | A. Qu'y a-t-il dehors ? *de (?)* Dehors il y a : rien *(nichts)*. *de (Ri)* | A. Il n'y a pas quelque chose (il n'existe rien, il n'y a rien) qui soit dehors. $\sim (\exists x) \cdot de(x)$ |
| B. Qu'en est-il de cette pluie ? (c'est-à-dire : que fait la pluie ? ou : que peut-on encore dire de cette pluie ? *? (Pl)* | B. «Qu'en est-il de ce Rien ?» *(«Wie steht es um dieses Nichts ?»)* *? (Ri)* | B. Toutes ces formes sont absolument impossibles. |
| 1. Nous connaissons la pluie. *c (Pl)* | 1. «Nous cherchons le Rien» *(Nichts)*, «Nous trouvons le Rien», «Nous connaissons le Rien». } *c (Ri)* | |
| 2. La pluie pleut. *pl (Pl)* | 2. «Le néant néantise» *(«Das Nichts nichtet»)*. *né (Né)* | |
| | 3. «Il y a le Rien seulement, car...» *ex (Ri)* | |

(R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, p. 230).

ce qu'il pense»[280]. Et l'on pourrait dire qu'une telle question se détruit elle-même, car la réponse ne pourrait être que : le rien «est» ceci ou cela – ce qui est un contre-sens au regard du rien.

Malgré cela, il faut maintenir la question sur le rien – la philosophie n'est pas libre de ne pas poser cette question – tout en reconnaissant que, du point de vue logique, elle présente un caractère insolite [281], et que la logique universelle réduit cette question à néant. Mais pour Heidegger, cela n'a pas d'importance, car la logique, pas plus que la science, n'est la plus haute instance [282]; c'est donc autrement qu'il faut regarder cette question.

Depuis ses origines, la philosophie n'a cessé de questionner sur le fondement de l'étant et aussi sur le non-étant, sur le néant [283]. Et cette seconde question ne fait pas qu'«accompagner» la première; loin d'être un phénomène secondaire, elle est au contraire essentielle et a la profondeur de la question sur l'étant. «La manière de questionner sur le néant a la fonction d'un instrument de mesure et d'un indice pour la manière de questionner vers l'étant»[284]. Questionner sur le néant fait partie de la question fondamentale; et si l'on s'en étonne, c'est en raison de l'«oubliance» de l'être [285].

Dans *Qu'est-ce que la métaphysique* ?, c'est relativement à la négation que Heidegger regarde la question du rien. Est-ce le rien qui fonde la négation, ou l'inverse ? Heidegger répond sans hésiter : «le rien est plus originel que le ne-pas et que la négation»[286]. Si, en dépit de

[280] *Introduction à la métaphysique*, p. 35.

[281] En effet, «en questionnant ainsi, nous posons au préalable le rien comme quelque chose qui, de quelque manière,'est' —comme un étant» *(Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 64 a).

[282] *Introduction à la métaphysique*, p. 37 ; cf. ci-dessus, p. 28.

[283] *Op. cit.*, p. 36

[284] *Ibid.*

[285] *Op. cit.*, p. 37.

[286] *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 65 a. Cf. *Lettre sur l'humanisme*, p. 146 : le fait que l'on ne puisse jamais apercevoir le «néantiser» comme quelque chose d'étant qui affecte l'étant «ne prouve en rien que le ne-pas ait sa provenance dans le dire-non. Une telle preuve ne paraît porter que si l'on pose l'étant comme la réalité objective de la subjectivité. On déduit alors de l'alternative que tout ne-pas, n'apparaissant jamais comme quelque chose d'objectif, doit être sans conteste le produit d'un acte du sujet». – Si nous admettons que le rien se définit comme «la négation de la totalité de l'étant», définition en laquelle le rien est soumis à une détermination plus haute, celle de la négation qui est une opération de l'entendement, alors nous ne pouvons évidemment pas congédier l'entendement. Mais puisque, pour Heidegger, le rien est plus original que la négation, l'entendement lui-même dépend en quelque façon du rien, et ne peut donc prétendre décider de lui.

l'impossibilité formelle (pour l'entendement) de la question portant sur le rien, celui-ci «doit être soumis à question», il faut d'abord qu'il soit donné. «Il faut que nous puissions le rencontrer»[287].

Mais où le trouver ? D'une certaine manière nous savons qu'il *est là*, car toute recherche implique une anticipation de ce qui est recherché. Peut-il y avoir, en effet, une recherche sans anticipation, «une recherche qui revienne à purement trouver ?»[288]

De fait, nous avons déjà une certaine connaissance d'un «rien vulgaire», que nous «définissons» comme «la négation intégrale de la totalité de l'étant»[289]. Il faut donc que nous soit d'abord donnée la totalité de l'étant. Mais comment est-ce possible pour nous, êtres finis ? Si nous imaginons l'ensemble de l'étant et nions ensuite ce que nous avons imaginé, nous atteignons tout au plus «le concept formel du rien imaginé, mais jamais le rien lui-même»[290]. Toutefois, quelle différence peut-il y avoir entre les deux, s'il est vrai que le rien représente la totale indifférenciation ? Et en voulant parler du «rien lui-même 'en propre'», ne court-on pas le danger de revenir au concept masqué d'un rien-étant ? Par cette voie de l'entendement, on ne peut aboutir. Ce qu'il faut, c'est faire «l'épreuve fondamentale du rien»[291].

Si la négation de l'étant dans son ensemble ne peut nous placer devant le rien, la disposition fondamentale de l'angoisse le pourra (l'angoisse n'étant ni anxiété, ni crainte, ni désarroi, car, n'ayant pas d'objet, elle implique essentiellement une indétermination [292]). Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger écrivait :

287 *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 65 a. 288 *Ibid.*
289 *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 65 b. 290 *Ibid.*
291 *Op. cit.*, p. 66 a.
292 Voir *op. cit.*, p. 67 a-b;cf. *Sein und Zeit*, § 40, pp. 186-189 (trad., pp. 228-232); § 57, pp. 276 ss. (et sur la *peur*, distincte de l'angoisse : § 30, pp. 140-142; trad., pp. 175-178). Si nous ne pouvons pas appréhender absolument en soi l'ensemble de l'étant, il arrive que l'étant nous soit dévoilé dans son ensemble, par exemple lorsque, n'étant pas attachés spécialement à tel ou tel étant, nous faisons, dans l'ennui, l'expérience d'une indifférenciation des choses, des autres et de nous-mêmes. Nous sommes bien alors en présence de l'étant dans son ensemble; cependant, ce n'est pas encore là que nous ferons l'épreuve du rien, car ce n'est pas la *négation* de *l'étant dans son ensemble* qui nous mettra en présence du rien. Nous ne pourrons le trouver que dans une tonalité-affective (*Gestimmtsein*, que R. Munier traduit par «être-disposé») qui nous porte devant le *rien lui-même*, qui nous manifeste le rien lui-même. Cette tonalité affective, c'est l'angoisse. — Dans *Sein und Zeit*, c'est le *monde comme tel* qui angoisse : «ce qui angoisse l'angoisse manifeste (...) un 'rien qui n'est nulle part'. La persévération du rien-et-nulle-part intramondain [*l'insignifiance* de l'étant intramondain] signifie phénoménalement : *ce qui angoisse l'angoisse, c'est le monde en tant que tel*» (§ 40, p. 186; trad., p. 229).

l'angoisse est la disposition fondamentale qui nous place face au néant. Or, l'être de l'étant n'est compréhensible – et en cela réside la finitude même de la transcendance, – que si le *Dasein*, par sa nature même, se tient dans le néant. Se tenir dans le néant, ne revient pas à faire, de temps à autre et arbitrairement, quelques efforts en vue de penser celui-ci, mais définit un événement qui se trouve à l'origine de toute disposition affective et de toute situation au milieu de l'étant déjà-donné. L'analyse du *Dasein*, traitée selon l'ontologie fondamentale, doit en expliciter la possibilité intrinsèque.

L'«angoisse», ainsi entendue, c'est-à-dire selon l'ontologie fondamentale, défend d'interpréter le «souci» comme une structure catégorielle banale. Elle lui donne le poids nécessaire à un existential fondamental et détermine ainsi la finitude du *Dasein*, non comme une propriété donnée mais comme la précarité constante, quoique généralement voilée, qui transit toute existence[293].

Dans l'angoisse, «toutes choses et nous mêmes nous abîmons dans une indifférence»; car «le recul de l'étant dans son ensemble qui nous investit (...) nous tient en arrêt», en suspens[294]. «Aucun appui ne reste. Il ne reste (...) que cet 'aucun'»[295], et par là même l'angoisse manifeste le rien. Nous-mêmes, «ces hommes étant – glissons dans cette dérive au cœur de l'étant»[296]. «Seul est encore là, dans l'ébranlement de ce suspens où l'on ne peut se tenir à rien, le pur être-le-là (*Da-sein*)»[297]. Heidegger souligne : «L'angoisse originelle peut, à tout instant, se reveiller dans l'être-là»[298].

Comprenons bien ce mouvement intérieur, immanent à l'angoisse, son lien avec l'étant dans son ensemble et avec le rien. Pour Heidegger, c'est très net : dans l'angoisse, qui porte à la dérive l'étant dans son ensemble, le rien s'avance et il y a la présence du rien. En ce sens,

[293] *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 293-294.
[294] *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 67 b.
[295] *Ibid.*
[296] *Op. cit.*, p. 68 a.
[297] *Ibid.* «Wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten» (*Was ist Metaphysik ?*, p. 32).
[298] *Op. cit.*, p. 72 a. Dans l'Introduction à la 5e édition de *Was ist Metaphysik ?* (1949), montrant comment la métaphysique abandonne l'Etre, Heidegger se pose la question : «S'il en était ainsi de l'oubli de l'Etre, ne serait-ce pas là une suffisante raison pour qu'une pensée qui pense l'Etre connaisse l'effroi, selon lequel elle ne peut rien d'autre que soutenir dans l'angoisse ce destin de l'Etre (*als dieses Geschick des Seins in der Angst auszuhalten)*, afin de remettre d'abord la pensée en présence de l'oubli de l'Etre ?» (*Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 30).

l'angoisse dévoile le rien. Car ce devant quoi et pour quoi nous nous angoissions n'étant rien, le rien lui-même «était là»[299]. On voit comment on peut dire que «le rien nous rencontre dans l'angoisse, ne faisant qu'un avec l'étant dans son ensemble», c'est-à-dire avec l'étant «dérivant dans son ensemble»[300].

Le mouvement immanent à l'angoisse est donc double. Il nous place face au rien, au néant, et puisque le néant néantise, puisqu'il est refus, nous sommes au même moment rejetés vers les choses; mais elles ont alors perdu leur intérêt, elles sont devenues sans valeur.

«Il y a dans l'angoisse, dit Heidegger, un mouvement de retrait devant...» qui est «un repos fasciné». «Ce retrait devant... prend son issue du rien»[301]; mais si l'on objecte qu'ériger l'angoisse au rang de l'unique disposition (*Stimmung*) fondamentale, c'est paralyser la volonté d'action [302], Heidegger répond :

> La disponibilité de l'angoisse est le oui à l'insistance requérant d'accomplir la plus haute revendication, dont seule est atteinte l'essence de l'homme (...). Le clair courage pour l'angoisse essentiale garantit la mystérieuse possibilité de l'épreuve de l'Etre. Car proche de l'angoisse essentiale comme effroi de l'abîme habite l'horreur. Elle éclaircit et enclôt ce champ de l'essence de l'homme, à l'intérieur duquel il demeure chez lui dans Ce qui demeure [303].
>
> Une des demeures essentielles du mutisme est l'angoisse au sens de l'effroi auquel l'abîme du rien dispose l'homme [304].

On ne peut pas dire que l'angoisse paralyse. Elle n'est pas au niveau

[299] *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 68 a.

[300] *Op. cit.*, p. 68 b et 69 a.

[301] *Op. cit.*, p. 69 a. Toute angoisse fait advenir le passage de l'homme à son «être-le-là», et il faut accomplir ce passage pour «tenir solidement le rien qui s'y déclare» *(op. cit.*, p. 68 b). L'étant n'est pas anéanti par l'angoisse pour laisser ainsi place au rien, puisque l'angoisse se situe précisément dans l'impuissance totale. Mais c'est le rien qui se déclare «en propre avec l'étant et tenant à lui, comme à ce qui dérive dans son ensemble» (*ibid.*).

[302] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique*, p. 76.

[303] *Op. cit.*, p. 78. Si l'angoisse, comme la crainte, est angoisse «devant», cependant Heidegger a toujours souligné fortement que l'angoisse différait fondamentalement de la crainte (voir *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 67 a). Si la crainte engendre le désarroi. l'angoisse «répand un calme singulier. Sans doute est-elle bien angoisse «devant», et «pour», mais non pas devant *ceci* ou *cela*, ni pour *ceci* ou *cela*. Elle est dans l'impossibilité de recevoir une détermination quelconque – d'où le malaise qui nous gagne *(ist es einem unheimlich).* Car nous nous abîmons dans une indifférence qui nous «tient en arrêt», en suspens. Aussi l'angoisse nous ôte-t-elle la parole (voir *op. cit.*, pp. 67 b-68 a).

[304] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 84.

psychologique[305]; elle est un abîme qui se creuse en nous, un abîme qui permet une nouvelle réceptivité, une réceptivité fondamentale, radicale, au delà de toute détermination particulière.

Certes, le rien n'attire pas. Il est «essentiellement répulsif»[306]. «Ce renvoi répulsif dans son ensemble, selon quoi le rien investit l'être-là dans l'angoisse, est l'essence du rien : le néantissement *(Nichtung)*»[307]. Dans la *Lettre sur l'humanisme,* Heidegger explicite sa pensée :

> En même temps que l'indemne, dans l'éclaircie de l'Etre apparaît le malfaisant. L'essence du malfaisant (...) repose dans la malignité de la fureur. L'un et l'autre, l'indemne et la fureur, ne peuvent toutefois déployer leur essence dans l'Etre qu'en tant que l'Etre lui-même est le lieu du combat. En lui se cèle la provenance essentielle du néantiser. Ce qui néantise s'éclaircit comme ce qui a en lui le : ne ... pas[308].

Où est le lieu du néantiser ?

> On croit qu'on ne peut nulle part trouver le néantiser dans l'étant lui-même. Cela est vrai tant qu'on cherche le néantiser comme quelque chose d'étant, comme une modalité de l'ordre de l'étant qui affecte l'étant. Mais, cherchant de la sorte, on ne cherche pas le néantiser. L'Etre lui-même n'est pas une modalité de cet ordre qu'on puisse constater dans l'étant. Et pourtant l'Etre est plus étant que tout étant. Parce que le néantiser déploie son essence dans l'Etre lui-même, on ne peut jamais l'apercevoir comme quelque chose d'étant qui affecte l'étant[309].
>
> Le néantiser déploie son essence dans l'Etre lui-même et nullement dans le *Dasein* de l'homme, pour autant qu'on pense ce *Dasein* comme subjectivité de l'ego cogito. Le *Dasein* ne néantise nullement, en tant que l'homme, pris comme sujet, accomplit la néantisation au sens du rejet, mais le *Dasein* néantise, en tant que, pris comme l'essence au sein de laquelle l'homme ek-siste, il appartient lui-même à l'essence de l'Etre. L'Etre néantise – en tant qu'Etre[310].

Le «rien» est donc complexe. Pour qu'il n'y ait pas d'équivoque, Heidegger précise qu'il ne faut confondre cette néantisation ni avec

[305] Voir *Le retour au fondement de la métaphysique,* p. 30 (cf. ci-dessus, p. 45).
[306] *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 69 a.
[307] *Ibid.*
[308] *Lettre sur l'humanisme,* p. 145.
[309] *Op. cit.,* p. 146.
[310] *Op. cit.,* p. 147.

l'anéantissement de l'étant, ni avec la négation [311]. Le néantiser manifeste l'étant (dérivant dans son ensemble) «dans sa pleine étrangeté jusqu'alors cachée, comme l'absolument autre – vis-à-vis du rien»[312]. Heidegger précise encore : «l'essence du rien originellement néantisant réside en ceci : qu'il porte avant tout le *Dasein* devant l'étant comme tel»[313]. Et «ce n'est que sur le fond de la manifestation originelle du rien que le *Dasein* de l'homme peut aller à l'étant et pénétrer en lui»[314]. Le rien est cet «horizon pur»[315], ce «milieu éclaircissant» que nous connaissons à peine et qui entoure tout étant [316].

En ce sens, «être-le-là *(Da-Sein)* signifie : instance engagée dans le rien»[317]. Si le rien, en néantisant, permet au *Dasein* de se distinguer et d'être au delà de l'étant dans son ensemble, il permet la transcendance qui fait de l'homme le «lieu-tenant» du rien [318]. Le *Dasein* transcende; cela lui est essentiel, puisque s'il n'était pas, par là, engagé dans le rien,

[311] «Le 'ne-pas' ne provient aucunement du dire-non de la négation. Tout 'non' qui ne se confond pas avec une manifestation du pouvoir qu'a la subjectivité de se poser elle-même, mais reste un laisser-être de l'ek-sistence, répond à la revendication *(Anspruch)* du néantiser qui s'est éclairci. Tout non n'est que l'aveu de ne-pas, et tout aveu repose dans la reconnaissance. Celle-ci laisse venir à soi ce dont il s'agit». *(Lettre sur l'humanisme,* pp. 145-146).

[312] *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* p. 69 b.

[313] *Ibid.*

[314] *Ibid.*

[315] Cf. ci-dessus, p. 93, note 276.

[316] Cf. ci-dessus, p. 52, note 75.

[317] *Ibid.* Cf. *Contribution à la question de l'Etre,* p. 233 : «Comme l'~~Etre~~, le Néant aussi devrait être écrit, c'est-à-dire devrait être pensé. Ce qui implique qu'au Néant appartient, et non accessoirement, l'être de l'homme commémorant. Si donc dans le Nihilisme le Néant parvient, d'une façon particulière, à la domination, l'homme alors n'est pas seulement atteint par le nihilisme, il y prend essentiellement part (...) L'être de l'homme appartient lui-même à l'essence du nihilisme, et ainsi à sa phase d'accomplissement. L'homme, en tant qu'un tel être pris dans l'Usage de l'~~Etre~~, constitue lui aussi la Zone de l'~~Etre~~, c'est-à-dire du même coup du Néant.»

[318] *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* p. 70 a; cf. p. 72 a : «L'instance en quoi l'être-là s'engage dans le rien sur le fond de l'angoisse cachée est le dépassement de l'étant dans son ensemble : la transcendance». Cette instance (en quoi l'être-là s'engage dans le rien sur le fond de l'angoisse) fait de l'homme «le lieu-tenant du rien» *(ibid.).* Cf. *Contribution à la question de l'Etre,* pp. 242-243 : «il se montre que le *Da-sein* de l'homme est 'compris' dans *'ce'* Néant, dans le Tout-Autre que l'étant. En d'autres termes cela signifie, et ne pouvait signifier que : 'L'homme est Lieu-tenant du «Néant»'. La phrase veut dire : l'homme tient, pour le tout autre que l'étant, le lieu libre, de sorte qu'il puisse y avoir, dans l'Apérité de ce tout-autre, quelque chose comme la Pré-sence (l'Etre)». Cf. ci-dessous, p. 107.

il ne pourrait se rapporter ni à l'étant ni à soi-même [319]. Il faut donc dire que sans manifestation originelle du rien, il n'y aurait ni être-soi, ni liberté [320].

On comprend alors comment, à la question portant sur le rien, on peut répondre que le rien n'est ni un objet, ni un étant, mais «ce qui rend possible la manifestation de l'étant comme tel pour le *Dasein* humain»[321]. Le rien appartient à l'être même de l'étant : «Dans l'être de l'étant advient le néantir du rien»[322].

Mais si le *Dasein* ne peut se rapporter à de l'étant (celui qu'il n'est pas et celui qu'il est lui-même), et ainsi exister, qu'en se tenant engagé dans le rien, et si le rien ne devient manifeste que dans l'angoisse, comment se fait-il que cette angoisse originelle soit si rare ? C'est que «le rien nous est d'abord et le plus souvent masqué en ce qu'il a d'originel»[323] – et cela parce que nos activités fébriles nous répandent totalement dans l'étant, nous empêchant ainsi de le laisser «dériver comme tel», et donc nous détournent du rien. Il y a cependant un témoignage de la manifestation constante, quoique masquée du rien dans notre *Dasein* : c'est la négation [324]. La négation, en effet se fonde sur le ne-pas, qui lui-même surgit du néantir du rien. «La négation n'est (...) qu'un mode de comportement néantisant, c'est-à-dire fondé préalablement sur le néantir du rien»[325]. Voilà comment on explique que le rien soit à l'origine de la négation (et non l'inverse) [326].

Nous voyons donc comment la question portant sur le rien met en question celui-là même qui questionne – ce qui est le propre de la question métaphysique [327].

[319] *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 70 a; cf. p. 74 b : «L'être-là humain ne peut se rapporter à de l'étant que s'il se tient engagé dans le rien». Et ce passage au delà de l'étant, qui advient dans l'essence de l'être-là, est la métaphysique elle-même : cf. *loc. cit.*, et ci-dessus, p. 17.

[320] *Op. cit.*, p. 70 a.

[321] *Ibid.*

[322] *Ibid.*

[323] *Op. cit.*, p. 70 b.

[324] *Ibid.*

[325] *Op. cit.*, p. 71 a.

[326] *Ibid.*

[327] *Op. cit.*, p. 74 b. En questionnant – «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? –, on fait osciller l'étant, on le relativise; car il pourrait ne pas être. Il manifeste lui-même cette possibilité, qui demeure toujours; et notre être-là questionnant, lui aussi, se maintient en cet état de suspension : voir *Introduction à la métaphysique*, p. 41, et ci-dessus, pp. 29 et 33.

A la suite des critiques faites à sa philosophie, que l'on a considérée comme un nihilisme [328], Heidegger souligne cette objection : «celui qui prend au sérieux le néant se met du côté de ce qui est sans aucune valeur *(nichtig)* (...) il est au service des forces de désagrégation»[329]. Parler du néant, en effet, n'est-ce pas saper toute civilisation et toute foi ? N'est-ce pas la porte ouverte au nihilisme ?

Heidegger prend au sérieux le néant; car sa philosophie l'oblige, pour penser l'Etre, à dépasser l'étant dans son ensemble. Mais prendre au sérieux le néant n'est pas tomber dans le nihilisme [330]. L'essence du nihilisme, précise-t-il dans *Holzwege,* «réside en l'Histoire conformément à laquelle, dans l'apparition même de l'étant comme tel et en entier, il n'en est rien de l'être lui-même et de sa vérité, et cela de telle sorte que la vérité de l'étant comme tel passe pour l'être, tandis que la vérité de l'être fait défaut»[331]. C'est pourquoi l'on peut dire que «la métaphysique, en tant qu'Histoire de la vérité de l'étant comme tel, est, en son essence, nihilisme»[332]. Autrement dit, «pensé à partir du destin

[328] Voir notamment *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 75-76; *Contribution à la question de l'Etre,* pp. 243-244. Voir aussi *Lettre à Jean Beaufret,* in Questions III, p. 156. Heidegger considère que le malentendu en vertu duquel on rapproche sa pensée de celle de Jaspers «est poussé à son comble dans la représentation qui fait de [sa] philosophie un 'nihilisme', [sa] philosophie qui ne questionne pas uniquement, comme toute philosophie antérieure, sur *l'être de l'étant,* mais sur *la vérité de l'être» (loc. cit.;* les mots en italiques sont en français dans le texte). Voir aussi la remarque de Heidegger citée par H. Corbin dans son *Avant-propos* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (édition de 1951), p. 9 : «Ce serait (...) commettre une grossière faute d'interprétation que de parler ici d'une 'philosophie de l'angoisse' et plus grave encore – du fait qu'il y soit traité du 'Néant' uniquement en vue de l'Etre – d'y découvrir un 'nihilisme'». Voir aussi *Contribution à la question de l'Etre,* p. 246.

[329] *Introduction à la métaphysique,* p. 35.

[330] «L'essence du nihilisme tient au contraire en ceci qu'il est incapable de penser le nihil» (*Lettre à Jean Beaufret,* in Questions III, p. 156). Et Heidegger ajoute : «Je pressens, pour autant que j'aie pu m'en rendre compte depuis quelques semaines seulement, dans la pensée des jeunes philosophes de France, un *élan* [en français dans le texte] extraordinaire qui montre bien qu'en ce domaine une révolution se prépare» *(ibid.).*

[331] *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»,* p. 217. «Ainsi donc, le nihilisme serait en son essence une Histoire se passant avec l'être lui-même» *(ibid.)*

[332] *Ibid.* On comprend comment, dans la perspective de Heidegger, la métaphysique est nihilisme, puisque la métaphysique a oublié l'être et que «l'essence du nihilisme, qui à la fin s'accomplit dans le règne de la volonté de volonté, repose dans l'oubli de l'être» *(Contribution à la question de l'Etre,* p. 247). L'essence du nihilisme «ressortit de l'Histoire, figure du règne de l'être lui-même. Si tant est que le Rien, comme toujours, fait signe vers l'être, alors la détermination historiale du nihilisme aurait plus de chances d'avoir au moins indiqué la région à l'intérieur de laquelle l'essence du nihilisme devient

de l'être, le *nihil* du nihilisme signifie que l'être lui-même est tenu pour rien»[333].

La position de Heidegger est donc inverse de celle du nihilisme, et peut se caractériser comme un dépassement de ce nihilisme :

> *Inversement,* aller expressément dans la question vers l'être, jusqu'à la limite du néant, et inclure celui-ci dans la question de l'être, c'est le premier pas, et le seul fécond, pour un véritable dépassement du nihilisme [334].

Si le rien, le néant, est lui-même inclus dans la question de l'Etre, cette recherche du néant, loin d'aboutir à un nihilisme, permet la véritable pensée de l'Etre. Heidegger souligne que, parmi tous les discours

appréhensible, pour devenir quelque chose de pensé qui concerne notre pensée mémoriale» *(Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»,* pp. 217-218). Cf. *Contribution à la question de l'Etre,* p. 236 : «Si (...) c'est le Néant qui règne dans l'essence du nihilisme et que l'essence du Néant appartient à l'Etre, si d'autre part l'Etre est le Destin de la Transcendance, c'est alors l'essence de la Métaphysique qui se montre comme le lieu de l'essence du nihilisme».

[333] *Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»,* p. 217. Cf. p. 218 : le «nihilisme», signifiant que «tout est nul à tous égards», signifie donc «qu'il n'en est rien de l'étant comme tel en son entier». Mais puisque c'est à partir de l'Etre que l'étant est ce qu'il est, l'essence du nihilisme consiste donc «en ce que, de l'Etre lui-même, il ne soit rien» *(ibid.).* Cf. p. 213 : «Qu'en est-il de l'Etre ? Il n'en est rien *(Mit dem Sein ist es nichts).* Serait-ce là que s'annonce l'essence jusqu'ici voilée du nihilisme ?»

Dans *l'Introduction à la métaphysique,* Heidegger précise que le véritable nihilisme est à l'œuvre «là où on reste collé à l'étant habituel, et où on pense qu'il suffit de prendre l'étant, ainsi qu'on l'a fait jusqu'alors, comme un étant qui se trouve là 'comme çà'. Car de la sorte on récuse la question vers l'être, et on traite l'être comme un néant *(nihil),* ce que d'ailleurs d'une certaine façon il 'est' en tant qu'il este *(west).* Rester dans l'oubliance de l'être, et se borner à avoir affaire à l'étant – c'est cela, le nihilisme. C'est le nihilisme ainsi compris qui est le fondement d'un nihilisme qu'on connaît, celui que Nietzsche a mis en évidence dans le premier livre de la *Volonté de puissance» (Introduction à la métaphysique,* p. 206). Cf. *Essais et conférences,* p. 82 : «la volonté de volonté ne peut rien vouloir d'autre que la nullité du néant».

[334] *Introduction à la métaphysique,* p. 206. Il faut bien entendre en quel sens Heidegger parle de «dépassement» *(Überwindung).* Car si nous prêtons attention à ce qu'«oubli» veut dire quand il s'agit du voilement de l'Etre (cf. ci-dessus, pp. 20 ss ), nous éprouvons alors «cette bouleversante nécessité : au lieu de vouloir dépasser le nihilisme, nous devons tenter d'entrer enfin avec recueillement dans son essence. C'est là le premier pas qui nous permettra de laisser le nihilisme derrière nous» *(Contribution à la question de l'Etre,* p. 247). Cette démarche a tous les aspects d'un retour; mais, précise Heidegger, «il ne s'agit pourtant pas de rebrousser le temps, de revenir au vécu ancien, pour tenter de le rafraîchir par des artifices de forme» *(ibid.).* Le véritable dépassement du nihilisme consiste dans la *Verwindung* de la métaphysique, qui est «la *Verwindung* de l'oubli de l'Etre» (cf. ci-dessus, p. 18 ).

suscités par *Was ist Metaphysik ?*, aucun ne s'est jamais avisé «d'examiner la raison pour laquelle une conférence qui tente, à partir de la pensée qui pense la vérité de l'Etre, de penser le rien et, de là, de pénétrer dans l'essence de la métaphysique, prétend voir dans cette question la question fondamentale de la métaphysique»[335]. Or cette question fondamentale nous met en présence d'un fait qu'il faut bien considérer : comment se fait-il qu'«une réflexion qui, par le truchement du rien, tente de penser l'Etre, [revienne] à son terme à une question portant sur l'étant» ?[336] En réalité, nous l'avons vu [337], dans la question «Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien ?», c'est le rien seul qui intéresse Heidegger. La question fondamentale de la métaphysique s'applique non à l'étant, mais «à ce qui n'est pas l'étant»[338]. Or, dans «ce qui n'est pas l'étant», il ne faut pas voir «une négation vide de tout étant»[339]. Pour Heidegger, «ce qui jamais et nulle part n'est un étant se dévoile comme ce qui se distingue de tout étant et que nous nommons l'Etre»[340]. L'Etre n'est *Rien* de ce que nous pouvons saisir, il n'est aucun étant (bien que jamais il ne se déploie sans l'étant et que jamais un étant ne soit sans l'Etre)[341]. L'Etre est au delà de l'étant, de tout étant, et le rien, le néant, est en quelque sorte ce qui réalise cette distance entre l'étant et l'Etre : «Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant. Mais ce rien déploie son essence comme l'Etre»[342]. Le

[335] *Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 43.
[336] *Ibid.*
[337] Cf. ci-dessus, pp. 25 ss.
[338] *Op. cit.*, p. 44.
[339] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 76.
[340] *Ibid.* Cf. *Temps et Etre*, p. 21 : «Etre – une question, mais rien d'étant» (*Sein – eine Sache, aber nichts Seiendes. Sache* signifie ici «quelque chose dont il est question dans un sens éminent»). C'est pourquoi la question fondamentale de la métaphysique (Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plûtôt rien ?) peut également se formuler ainsi : «D'où vient qu'il n'en soit proprement rien de l'Etre et que le rien proprement ne déploie pas son essence ?» *(Le retour au fondement de la métaphysique*, p. 45; cf. ci-dessus, p. 26 ).
[341] Voir *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 76-77. Cf. *Contribution à la question de l'Etre*, pp. 244 et 245.
[342] *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 76. Cf. p. 77 : «L'angoisse accorde une épreuve de l'Etre comme de l'autre de tout étant». Voir aussi *Contribution à la question de l'Etre*, pp. 244 et 245 : «La question : 'Qu'est-ce que la métaphysique ?' ne tente qu'une seule chose : conduire les Sciences à réfléchir sur le fait qu'elles rencontrent nécessairement, et par conséquent toujours et partout le Tout-Autre que l'étant, ce qui n'est Rien-d'-étant. Elles se tiennent déjà, à *leur* insu, en rapport à l'Etre». Et pp. 245-246 : «C'est *seulement parce que* la question : 'Qu'est-ce que la métaphysique ?' pense

néant est bien cet «autre» absolu à l'égard de l'étant, et par là il est le voile de l'Etre : «Le rien comme autre de l'étant est le voile de l'Etre»[343].

Le néant dont il est question chez Heidegger n'est donc pas un *nihil negativum*[344], un *nihil absolutum*[345]; car ce «voile de l'Etre», le «retrait voilé» en lequel l'Etre se voile lui-même et reste absent, «n'est finalement (c'est-à-dire selon ce qu'est initialement son essence) rien de négatif, mais en tant que retrait c'est sans doute une retraite protectrice, qui sauvegarde l'encore Indécelé»[346]. L'essence de l'être est retrait de la présence[347] et, en ce sens, le rien est l'essence même de l'Etre, l'«essence celée»[348] de l'Etre : cette «absence *(Ausbleiben)* de l'Etre comme tel est

d'avance à la Transcendance, au *transcendens*, à l'*Etre de* l'étant, qu'elle peut penser le 'Non-l'étant', *ce* Néant qui est originellement le Même que l'Etre». – Les expressions de Heidegger évoquent parfois le néo-platonisme. Cf. P. Hadot, *op. cit.*, I, p. 206 : «Dieu n'est aucun mode des étants |mais c'est, pour Victorinus, parce qu'il est leur cause| (...); il ne peut donc être qu'un des modes de non-étant et, parmi les modes de non-étant, il ne peut être que le non-étant au-dessus de l'étant. (...) il n'est ni étant, ni non-étant, et il n'est connaissable que dans l'ignorance.» Cf. pp. 408-409, et p. 412 : l'être lui-même apparaît comme l'indétermination absolue.

343 *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 84.

344 Voir *Contribution à la question de l'Etre*, p. 244 (à propos de *Qu'est-ce que la métaphysique ?)* : «où, dans quelle proposition, dans quelle tournure de phrase fut-il jamais dit que le Néant dont il est question dans ce texte soit le Néant au sens du *nihil negativum*, et qu'il soit en tant que tel l'Alpha et l'Omega de toute représentation et de toute existence ?» Cf. p. 231. Voir aussi *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 76 : «Nous renonçons trop précipitamment à la pensée lorsque, dans une explication simpliste, nous donnons le rien pour le seul nul et l'équivalons à ce qui est dépourvu d'essence *(das Wesenlose)*». Concevoir le rien ainsi, c'est céder à la précipitation, et le concevoir d'une manière trop extérieure. Si le néant est simplement «rien», «pourquoi questionner encore sur le néant ? (...) Le questionner n'a plus rien à chercher ici. Et surtout la mention du néant ne nous avance absolument pas pour le questionner sur l'étant» *(Introduction à la métaphysique*, p. 35).

345 *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 131.

346 *Contribution à la question de l'Etre*, pp. 237-238; cf. ci-dessus, pp. 21 et 67.

347 Voir ci-dessus, p. 21, note 60.

348 Voir *L'époque des «conceptions du monde»*, p. 100, note 14 : «Compris à partir de la métaphysique (c'est-à-dire à partir de la question de l'Etre sous la forme : qu'est-ce que l'étant ?), l'essence celée de l'Etre, le refus, se dévoile tout d'abord comme ce qui est à proprement parler le Non-étant (*Nichtseiende)*, comme le Rien *(Nichts)*. Mais le Rien, en [illegible] ant de l'étant *(als das Nichthafte des Seienden)* est la contrepartie la plus aiguë de la pure nullité (*des bloss Nichtigen)*. Le Rien n'est jamais nullité *(das Nichts ist niemals nichts)*, pas plus qu'il n'est 'quelque chose' *(ein Etwas)* à la façon d'un objet; il est l'Etre lui-même, dans la vérité duquel l'homme sera reçu lorsqu'il se sera dépassé en tant que sujet, ce qui veut dire : quand il ne représentera plus l'étant comme objet». (Texte allemand : *Die Zeit des Weltbildes*, in Holzwege, p. 104).

l'Etre lui-même. Par son absence il se voile lui-même avec lui-même. Ce voile qui disparaît vers lui-même, puisque comme voile l'Etre en lui-même se déploie (*west*) dans l'absence, c'est le Rien en tant que l'Etre lui-même»[349]. Autrement dit, si l'essence de ce que Heidegger appelle le «Rien» est «le néantisant dans l'Etre»[350], il ne faut pas voir là un anéantissement de l'étant, mais l'explicitation de l'abîme qui distingue l'Etre de l'étant. Il s'agit d'un «Néant-Etre», si l'on peut dire, en ce sens qu'à l'égard de l'étant l'Etre est négatif, puisqu'il n'est pas l'étant, puisqu'il est «tout autre». Le néantisant n'anéantit pas, il rejette l'étant dérivant dans son ensemble. Ce faisant il révèle d'une certaine manière l'Etre; non qu'il le fasse «apparaître» au sens propre, puisque, précisément, l'Etre demeure l'Indécelé; mais il y a un «éclaircissement» : le retrait de l'essence de l'Etre et de sa provenance «est le trait par lequel l'Etre lui-même s'éclaircit initialement, et cela de telle sorte que la pensée ne le suit justement *pas*»[351]. Aussi vaut-il mieux parler d'une «retenue éclaircissante», qui est ce que Heidegger appelle l'ἐποχή de l'Etre :

> L'Etre se retire en ce qu'il se déclôt dans l'étant. Ainsi, l'Etre retient sa vérité. (...) Nous pouvons nommer ἐποχή de l'Etre cette retenue éclaircissante de la vérité de son essence. (...) L'*épokè* de l'Etre appartient à l'Etre lui-même. Elle est pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'Etre [352].

Ce retrait de l'Etre, dont le secret «a trait à la retenue d'un refus»[353], est cela même – nous l'avons vu – qui «institue» l'essence ekstatique du *Dasein* [354]. Nous comprenons mieux alors en quel sens Heidegger peut dire que «si, au fond de son essence, l'être-là ne transcendait pas», (autrement dit «s'il ne se tenait pas, dès le départ, engagé dans le rien»), «il ne pourrait jamais se rapporter à de l'étant, ni même, de ce

[349] *Nietzsche* II, pp. 353-354, trad., p. 283 (P. Klossowski traduit *west* par «s'essencifie»; cette traduction est-elle juste ?); cf. p. 353 : l'Etre est celé «mais de telle façon que ce cèlement *(Verborgenheit)* se cache en lui-même *(in sich selbst verbirgt)*. L'absence *(Ausbleiben)* de l'Etre est l'Etre lui-même *comme cette absence (als dieses Ausbleiben)*» (trad., p. 283).

[350] *Lettre sur l'humanisme,* p. 148 : «Le néantisant dans l'Etre est l'essence de ce que j'appelle le Rien. C'est pourquoi la pensée, parce qu'elle pense l'Etre, pense le Rien».

[351] *La parole d'Anaximandre,* p. 274.

[352] *La parole d'Anaximandre,* p. 275. Cf. ci-dessus, p. 67.

[353] *Ibid.*

[354] Voir ci-dessus, p. 75.

fait, à soi»[355]. Nous comprenons mieux comment l'homme est à la fois, et inséparablement, le «là» de l'Etre (c'est-à-dire la *Lichtung* de l'Etre, la «clairière du retrait de la présence»[356]) et le «lieu-tenant» du Néant [357], l'être-là étant le «domaine ekstatique de l'éclosion et du retrait de l'Etre»[358]. Heidegger, du reste, le dit très explicitement : l'homme «ne peut devenir Berger de l'Etre que dans la mesure où il reste le Lieutenant du néant. Les deux sont le même. L'homme n'est capable des deux qu'à l'intérieur de l'ouverture résolue de l'être-là»[359].

Le Rien de Heidegger n'est donc pas le «Fondement suprême» qu'ont voulu y voir ceux qui, confondant la «question fondamentale de la métaphysique» (c'est-à-dire : «pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien ?») avec l'interrogation de Leibniz («pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien ?»), ont identifié le Rien avec la Cause première que cherchait Leibniz [360]. Mais en réalité, n'est-il pas «fondement»[361], comme l'Etre lui-même est fondement et même peut-être (s'il est vrai que «la nuit est la mère du jour»[362]), d'une manière plus ultime ? En effet, l'ἀλήθεια, le non-cèlement, repose et se fonde dans le cèlement (la λήθη qui est au cœur de l'ἀλήθεια [363]) : «Le non-cèlement repose dans le cèlement de l'être-présent. C'est *ce* cèlement, en qui le non-cèlement ('Αλήθεια) se fonde, dont il convient de se souvenir dans la pensée fidèle»[364].

Si, d'une certaine manière, le rien apparaît comme le fondement ultime (mais un fondement qui n'est pas Cause première), il faut néanmoins maintenir que l'être et le néant sont simultanés, le néant appartenant à la présence :

> Le Néant, même si nous le comprenons seulement au sens de manque

355 *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 69 b - 70 a.
356 Voir *Lettre sur l'humanisme*, p. 93, et ci-dessus, pp. 65 ss.
357 Cf. ci-dessus, p. 100.
358 *L'époque des «conceptions du monde»*, p. 100, note 15.
359 *La parole d'Anaximandre*, p. 284. Dans cet «entre-deux ouvert» qu'est l'être-là, l'homme «appartient à l'Etre cependant qu'au milieu de l'étant il reste un étranger» (*L'époque des «conceptions du monde»*, p. 86); il est «rejeté au-dehors – dehors dans cet *entre-deux*, entre les dieux et les hommes» (*Approche de Hölderlin*, p. 59).
360 Cf. ci-dessus, pp. 25-26.
361 Voir *L'origine de l'œuvre d'art*, p. 60.
362 *Approche de Hölderlin*, p. 140.
363 Cf. ci-dessus, p. 67.
364 *Contribution à la question de l'Etre*, pp. 238-239.

total de l'étant, appartient ab-sent à la Présence, comme l'une des possibilités de celle-ci [365].

Ce Néant, qui n'est pas l'étant et auquel pourtant il est «*donné*» lieu (que pourtant «il y a»), n'est rien qui soit un rien. Il appartient à la Pré-sence. Il n'est pas donné lieu séparément à l'Etre et au Néant. L'un tourne à l'autre; ainsi ont-ils le même tour, parenté que nous soupçonnons à peine dans la plénitude de son essence. Et nous ne la soupçonnons toujours pas, tant que nous omettrons de demander : Par quoi est-il «donné» lieu ? Dans quel don est-il ainsi donné lieu ? En quel sens appartient-il à ce «il est donné lieu à l'Etre et au Néant» quelque chose qui s'en remet à un tel Don, en cela même qu'il le sauvegarde ? Nous disons aisément : «il est donné lieu» (il y a). L'Etre «est» aussi peu que le Néant. Mais «*il est donné* lieu» aux deux [366].

De quelle façon «y a-t-il» l'Etre, «y a-t-il» le Néant ? D'où nous vient le Don qui leur donne lieu ? Dans quelle mesure ce don dispose-t-il de nous en tant que nous sommes comme êtres humains ? [367]

Dans la philosophie réaliste de S. Thomas, la négation est nécessaire pour distinguer «ce-qui-est» de l'être, car il faut nier le mode particulier de «ce-qui-est» pour saisir l'être; et, par cette négation, l'être peut être saisi dans une nouvelle profondeur. Dans une pensée où la distinction entre l'intentionnel et la réalité n'est pas aussi nette, on comprend que la négation qui rejette «ce-qui-est» (l'étant) puisse être ce qui amène à la découverte du fondement, et que ce fondement soit en premier lieu *néant*. Le néant permet à l'être d'être là. Dans une philosophie réaliste, on distingue nettement: l'attitude du sujet qui nie, le jugement négatif, ce qui est objectivement nié et ce qui est mis en lumière. Dans une pensée où la disposition du sujet fait partie intégrante de ce qui est saisi, on voit comment on est amené à unir profondément l'angoisse de la présence du néant et le dévoilement de l'être. Ce n'est pas l'angoisse qui rejette, car elle est ouverture, attente [368]. Celui qui nie

[365] *Op. cit.*, p. 236. Voir p. 234 : la topographie du dépassement du nihilisme doit être précédée d'une topologie : «d'un effort de situation de ce site, ou lieu, qui assemble Etre et Néant dans leur essence».

[366] *Op. cit.*, p. 243.

[367] *Ibid.*

[368] Cf. *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 77 : «il faut nous équiper pour l'unique disponibilité qui est d'éprouver dans le rien la vaste dimension ouverte de ce qui donne à tout étant la garantie d'être. C'est l'Etre lui-même».

la détermination particulière de ce-qui-est ne s'ouvre-t-il pas à l'Etre ? Si le «néant» explicite bien chez Heidegger l'abîme qui, d'une certaine manière sépare l'étant de l'Etre (il ne les sépare pas au sens absolu, puisque l'Etre ne se déploie jamais sans l'étant et que jamais un étant n'est sans l'Etre [369]) ne correspondrait-il pas, dans une philosophie réaliste, à cet ultime jugement négatif : la détermination de l'étant n'est pas l'être-acte (dans «ceci *est*», «ceci» n'est pas *est*) ? Heidegger objectera immédiatement que le néant est antérieur à la négation. Reconnaissons que la *limite* de l'étant est antérieure à la négation et la fonde. Mais si l'on ne distingue plus cette limite de la négation, et qu'on l'hypostasie dans son union avec la négation, n'est-elle pas alors ce néant, en lequel seulement on peut faire l'expérience, l'épreuve de l'Etre ?

Tout en sachant bien que l'on ne peut pas conceptualiser les rapports du néant et de l'être, il semble que nous puissions établir cette succession de rapports qui permet peut-être d'«éclaircir le cèlement»... Si vraiment, selon Heidegger, nous ne pouvons pénétrer l'être de l'étant que par le néant, le néant est comme un lien invisible, un μεταξύ hyper-invisible entre le *Dasein* de l'homme et l'Etre, dans la pensée de l'Etre. Et si l'on ne distingue plus l'ordre de la pensée et l'ordre du réel (la compréhension de l'Etre constitue l'être même du *Dasein*), ne pourrait-on pas alors affirmer que, par le néant, le *Dasein* participe de l'Etre ? Par le fait même, nous voyons, d'une part, comment ramener le néant au jugement négatif, c'est lui retirer son aspect «ontologique», et comment, d'autre part, regarder le néant comme le «Fondement suprême»[370], c'est oublier son lien essentiel à la compréhension de l'Etre et le réduire à un étant, et même en faire l'Etant suprême.

[369] Cf. ci-dessus, p. 104.
[370] Cf. *Contribution à la question de l'Etre*, p. 244.

APPENDICE 4

# LA DÉCOUVERTE DE LA NOUVELLE ONTOLOGIE DANS LES DERNIERS ÉCRITS DE MERLEAU-PONTY

## *Une philosophie de l'ouverture à l'être*

Après avoir vu l'importance de la philosophie réflexive et de la philosophie de la négativité, et saisi leurs limites, Merleau-Ponty, dans *Le visible et l'invisible*, cherche à indiquer une autre voie : il veut découvrir une philosophie de l'ouverture à l'être[1]. La philosophie ne peut être rupture avec le monde, ni coïncidence avec lui, ni alternance de la rupture et de la coïncidence; sa tâche est «de décrire strictement notre rapport au monde, non pas comme ouverture du néant à l'être, mais comme ouverture simplement : c'est par l'ouverture que nous pourrons comprendre l'être et le néant», et non l'inverse[2].

[1] *Le visible et l'invisible*, p. 122. Voir p. 224 : dans une note de janvier 1959, Merleau-Ponty écrit : «nous faisons une philosophie du *Lebenswelt*, notre construction (dans le mode de la 'logique') nous fait retrouver ce monde du silence. (...) Il était là précisément comme *Lebenswelt* non thématisé». Cf. p. 227 et p. 225 : «Cependant il y a le monde du silence, le monde perçu (...)».

[2] *Op. cit.*, p. 135. Cf. p. 136 : «L'ouverture au monde suppose que le monde soit et reste horizon, non parce que ma vision le repousse au delà d'elle-même, mais parce que, de quelque manière, celui qui voit en est et y est». Voir p. 165 : ce qui caractérise la philosophie (par opposition aux connaissances naïves), c'est «le retour aux données immédiates, l'approfondissement sur place de l'expérience». Mais l'«originaire» n'est pas d'un seul type, il n'est pas tout derrière nous; «l'originaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence».

C'est pourquoi, pour Merleau-Ponty, la philosophie reste question : «elle interroge le monde et la chose, elle reprend, répète ou imite leur cristallisation devant nous»[3], cristallisation qui n'est jamais terminée. Aussi la philosophie ne décompose-t-elle pas notre relation au monde en éléments réels, «mais elle y discerne des articulations, elle y réveille des rapports réglés de prépossession, de récapitulation, d'enjambement (...)»[4].

Ce qui est premier, c'est «il y a quelque chose» :

> Notre point de départ ne sera pas : *l'être est, le néant n'est pas,* – et pas même : *il n'y a que de l'être* –, formule d'une pensée totalisante (...) mais : il y a être, il y a monde, il y a *quelque chose;* au sens fort où le grec parle de τὸ λέγειν, il y a cohésion, il y a sens. On ne fait pas surgir l'être à partir du néant, ex nihilo, on part d'un relief ontologique où l'on ne peut jamais dire que le fond ne soit rien [5].

En un sens, comme le dit Husserl, «toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens»[6]. D'autre part Merleau-Ponty affirme, contre Sartre ou au delà, qu'il faut substituer à l'intuition de l'être et à la «négintuition» du néant une *dialectique,* en ce sens que la pensée dialectique admet des actions réciproques. Il s'agit d'une pensée «qui fait elle-même sa route, qui se trouve elle-même en avançant», d'une pensée qui est l'engendrement d'un rapport à partir de l'autre; ni témoin étranger, ni agent pur, elle est impliquée dans le mouvement [7]. Ainsi «le philosophe est toujours impliqué dans les problèmes qu'il pose»[8]. «La pensée dialectique est celle qui, soit dans les rapports intérieurs à l'être, soit dans les rapports de l'être avec moi, admet que chaque terme n'est lui-même qu'en se portant vers le terme opposé, devient ce qu'il est par le mouvement», et que le mouvement centripète et le mouvement centrifuge ne font qu'un,

[3] *Op. cit.,* p. 136.
[4] *Op. cit.,* p. 137.
[5] *Op. cit.,* p. 121. «Ce qui est premier, ce n'est pas l'être plein et positif sur fond de néant, c'est un champ d'apparences, dont chacune, prise à part, éclatera peut-être, ou sera biffée, dans la suite (c'est la part du néant), mais dont je sais seulement qu'elle sera remplacée par une autre qui sera la vérité de la première, parce qu'il y a un monde, parce qu'il y a quelque chose (...)» *(ibid.).*
[6] *Op. cit.,* p. 203.
[7] *Op. cit.,* p. 123.
[8] *Op. cit.,* p. 124.

«parce que chaque terme est sa propre médiation, l'exigence d'un devenir»[9]. C'est la pensée circulaire d'Héraclite, qui intègre les mouvements opposés devenus «totalité, c'est-à-dire spectacle». La dialectique est la pensée de l'Etre-vu, elle est dévoilement[10].

Voilà la pensée que cherche Merleau-Ponty. Mais dans l'histoire de la philosophie, elle n'a jamais été cela à l'état pur, car elle est instable; et pour en garder l'esprit, peut-être vaut-il mieux ne pas la nommer, car le genre d'être auquel elle se réfère «n'est pas susceptible de désignation positive»[11].

La dialectique, comme «pensée de situation, pensée au contact de l'être, doit (c'est une de ses tâches) secouer les fausses évidences, dénoncer les significations coupées de l'expérience de l'être et se critiquer elle-même[12]. Elle doit demeurer dans son contexte anté-prédicatif, car elle doit décrire le mouvement de l'être. Elle est «une manière de déchiffrer l'être avec lequel nous sommes en contact, l'être en train de se manifester, l'être de situation»[13].

Ce qu'il faut, c'est que la pensée accompagne ou soit le mouvement dialectique, le mouvement même du contenu, la manière d'être de l'Etre[14], et non qu'elle convertisse le mouvement en signification, en thèse ou chose dite. La pensée dialectique exclut toute extrapolation, car elle enseigne «qu'il peut toujours y avoir un supplément d'être dans l'être»[15]. La bonne dialectique, qui est une dialectique sans synthèse, se dépasse comme énoncé séparé, et devient hyperdialectique[16], c'est-à-dire une pensée qui «est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté»[17]. Elle est consciente que toute thèse est idéalisation, que l'Etre n'est pas fait d'idéalisations, de «choses dites», mais

[9] *Ibid.* Voir la description que donne Merleau-Ponty de la dialectique, pp. 123-125.
[10] Voir *op. cit.*, p. 125.
[11] *Op. cit.*, p. 126. Il faut dépouiller le monde sensible «de tout ce que les ontologies y ont ajouté» *(ibid.)*.
[12] Voir *loc. cit.*, Il lui est essentiel d'être autocritique – et aussi de l'oublier *(ibid.)*. Voir p. 129.
[13] *Op. cit.*, p. 127.
[14] Voir *op. cit.*, pp. 127-128. La dialectique est «l'art de retracer et de suivre les rapports de l'appel et de la réponse», elle est «épithète» (p. 128).
[15] *Op. cit.*, p. 128.
[16] *Op. cit.*, p. 129.
[17] *Ibid.*

> d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même [18].

C'est une dialectique de dépassements concrets, partiels, une dialectique de l'être qui ne peut être ni l'être pour soi, ni l'être en soi, ni l'En-soi-pour-soi. Cette dialectique doit retrouver l'être «avant le clivage réflexif, autour de lui, à son horizon, non pas hors de nous et non pas en nous, mais là où les deux mouvements se croisent, là où 'il y a' quelque chose»[19].

C'est pourquoi la question philosophique, face au monde, n'est pas de savoir si le monde est vraiment ou s'il n'est qu'un rêve bien réglé : cette question-là en recouvre d'autres, elle n'interroge le monde «qu'au nom d'une prétendue positivité du psychique»[20]. Ce que la philosophie demande, c'est ce que c'est, pour le monde, qu'exister [21]. Mais cette question n'est pas encore assez radicale; il faut se demander quel est le «sens d'être» du monde [22]. Pour accomplir son vœu de radicalisme, il faudrait que la philosophie prenne pour thème

> ce lien ombilical qui la relie toujours à l'Etre, cet horizon inaliénable dont elle est d'ores et déjà circonvenue, cette initiation préalable sur laquelle elle tente vainement de revenir, ne plus nier, ne plus douter même, reculer seulement pour voir le monde et l'Etre, ou encore les mettre entre guillemets, comme on fait des propos d'un autre, les laisser parler, se mettre à l'écoute... [23].

Une telle philosophie se veut donc radicale, et entend revenir à une ontologie au delà de l'empirisme et de l'idéalisme, de la philosophie réflexive et de la philosophie de la négativité. Cette nouvelle ontologie est celle de l'«être sauvage», «brut», «vertical»[24]. Mais comment réaliser cela ? Merleau-Ponty pense à Bergson. Celui-ci

[18] *Ibid.* Ce que Merleau-Ponty exclut de la dialectique, c'est l'idée de négatif pur (p. 130).
[19] *Op. cit.*, p. 130.
[20] *Ibid.*
[21] Voir *op. cit.*, p. 131.
[22] *Op. cit.*, p. 226. Merleau-Ponty rappelle que «Husserl pose lui-même la question de savoir comment le monde peut avoir pour moi un autre 'sens d'être' *(Seinssinn)* que celui de *mon* objet intentionnel transcendantal».
[23] *Op. cit.*, p. 144.
[24] Cf. ci-dessous, pp. 120-122 et 129-130.

avait bien dit que le savoir fondamental n'est pas celui qui veut tenir le temps comme entre des pinces, le fixer (...) et qu'au contraire il s'offre lui-même à celui qui ne veut que «le voir». (...) Il faudrait revenir à cette idée de la proximité par distance, de l'intuition comme auscultation ou palpation en épaisseur, d'une vue qui est une vue de soi, torsion de soi sur soi, et qui met en question la «coïncidence»[25].

Par cette «vue de soi», l'être est dévoilé, l'être qui est «silencieusement derrière toutes nos affirmations, négations, et même derrière toutes questions formulées»[26]. La philosophie, en définitive, peut se définir comme «la reconversion du silence et de la parole l'un dans l'autre»[27].

C'est bien sur cette expérience muette, qui est ouverture à l'être, que tout est fondé. L'ontologie nouvelle se fonde donc sur une intuition comme «palpation en épaisseur», une «vue de soi» qui implique une «foi perceptive»[28]. «Avec la première vision, le premier contact, le premier plaisir, il y a initiation, c'est-à-dire, non pas position d'un contenu, mais ouverture d'une dimension qui ne pourra plus être refermée (...)»[29]. C'est ainsi que l'on découvre «l'Etre de l'étant»[30]. «Quand la vision silencieuse, dit encore Merleau-Ponty,

tombe dans la parole et quand, en retour, la parole, ouvrant un champ du nommable et du dicible, s'y inscrit, à sa place, selon sa vérité, bref, quand elle métamorphose les structures du monde visible et se fait regard de l'esprit, *intuitus mentis*, c'est toujours en vertu du même phénomène fondamental de réversibilité qui soutient et la perception muette et la parole, et qui se manifeste par une existence presque charnelle de l'idée comme par une sublimation de la chair»[31].

Merleau-Ponty estime que sa «méthode indirecte (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être — 'φ négative' comme 'théologie négative'»[32]. «La philosophie est l'étude de la *Vorhabe* de l'Etre,

[25] *Op. cit.*, p. 170.
[26] *Op. cit.*, p. 171.
[27] *Ibid.* Merleau-Ponty se réfère à Husserl : «C'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens».
[28] Cf. p. 139 : «La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même». Sur la «foi perceptive», voir *op. cit.*, pp. 209-210.
[29] *Op. cit.*, p. 198.
[30] Cf. *loc. cit.*
[31] *Op. cit.*, p. 203.
[32] *Op. cit.*, p. 233.

*Vorhabe* qui n'est pas connaissance, certes, qui est en défaut envers la connaissance, l'opération, mais qui les enveloppe comme l'Etre enveloppe les êtres»[33].

En réalité, pour Merleau-Ponty (comme nous le verrons plus loin à propos de l'être), la philosophie est une création, comme l'art, mais une création qui est en même temps «réintégration de l'être»[34]. Il y a bien chez lui une intention très nette de redécouvrir une ontologie — mais dépasse-t-il vraiment la connaissance picturale ?[35] N'y a-t-il pas chez lui comme chez Heidegger (mais d'une autre manière), une confusion très fondamentale entre la connaissance artistique et la connaissance métaphysique ? D'autre part, nous verrons aussi que ce que Merleau-Ponty dit de l'être, nous le dirions de l'amour[36]. Il semble bien que ce soit cette double confusion qui fasse comprendre sa position propre.

### *L'être*

Au début de son œuvre philosophique, Merleau-Ponty semble plus préoccupé du *cogito* que de l'être lui-même. Notre expérience, écrit-il dans *Sens et non-sens*,

> n'est pas la mesure de tout être en soi imaginable, (...) elle est cependant coextensive à tout être dont nous puissions avoir notion. Le fait métaphysique fondamental est ce double sens du cogito : je suis sûr qu'il y a de l'être, — à condition de ne pas chercher une autre sorte d'être que l'être-pour-moi[37].

[33] *Op. cit.*, p. 257. Cf. p. 237 : «Reprendre toute la démarche philosophique en 'pensée fondamentale'». Merleau-Ponty souligne que «la philosophie seule, parce qu'elle vise le domaine total de l'Etre, (...) rend compatibles [la psychologie et l'ethnologie] en les relativisant» (*op. cit.*, p. 258).

[34] Cf. ci-dessous, p. 131.

[35] Cf. ci-dessous, en particulier les notes 71, 110, 122, 130.

[36] Cf. ci-dessous, note 126.

[37] *Sens et non-sens*, p. 186. Cf. *Eloge de la philosophie*, p. 13 : «Le mouvement par lequel nous allons de nous-mêmes à l'absolu ne cesse pas de sous-tendre le mouvement descendant qu'une pensée détachée croit accomplir de l'absolu à elle-même, et enfin ce que le philosophe pose, ce n'est jamais l'absolument absolu, c'est l'absolu en rapport avec lui».

La plus importante acquisition de la phénoménologie est

> d'avoir joint l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion du monde ou de la rationalité. (...) Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne [38].

C'est seulement en nous, affirme avec force Merleau-Ponty,

> que nous pouvons toucher l'intérieur de l'être, puisque c'est là seulement que nous trouvons un être qui a un intérieur et n'est même rien d'autre que cet intérieur. (...) La médiation de l'être se localise dans le moi et le plus moi-même que moi, en arrière du monde et de l'histoire [39].

Mais cette connaissance de «l'intérieur de l'être» va se préciser dans une «ontologie du dedans»[40] où l'être aura désormais une primauté absolue sur la conscience. Il est très difficile de dire exactement ce qu'est l'être dans cette ontologie, parce que, précisément, elle voudrait le saisir «de l'intérieur», dans son jaillissement même, dans sa profondeur unique et dans sa diversité. La tâche est rendue d'autant plus difficile que Merleau-Ponty n'a pas achevé d'écrire son ontologie et ne nous a laissé que des notes de travail, très intéressantes et très suggestives

[38] *Phénoménologie de la perception,* p. XV.

[39] *Eloge de la philosophie,* p. 14. «Si philosopher est découvrir le sens premier de l'être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine : il faut, au contraire, s'y enfoncer. Le savoir absolu du philosophe est la perception» (*op. cit.,* p. 28). «La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde» *(Phénoménologie de la perception,* Préface, p. XVI). L'«existence» prend donc un sens nouveau : «Exister, c'est être au monde» (*op. cit.,* pp. 414-415). «L'existence au sens moderne c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde» *(Sens et non-sens,* p. 143; Merleau-Ponty rappelle que Kierkegaard, qui a le premier employé le mot d'existence dans son sens moderne, s'est délibérément opposé à Hegel : voir *op. cit.,* p. 127). «Philosopher est une manière d'exister entre d'autres (...). La philosophie existentielle consiste, comme son nom l'indique, à prendre pour thème non seulement la connaissance ou la conscience entendue comme une activité qui pose en pleine autonomie des objets immanents et transparents, mais l'existence, c'est-à-dire une activité donnée à elle-même dans une situation naturelle et historique, et aussi incapable de s'en abstraire que de s'y réduire» (*op. cit.,* pp. 271-272). Cette existence est une co-existence (p. 308) dans l'intersubjectivité (cf. p. 272). «La vérité d'un être n'est pas ce qu'il est finalement devenu ou son essence, c'est son devenir actif ou son existence» *(Eloge de la philosophie,* p. 104).

[40] Voir *Le visible et l'invisible,* p. 290.

sans doute, mais qui ne nous donnent que des touches successives et qui souvent se reprennent sans s'identifier.

Ce qu'il faut souligner en premier lieu, c'est cette affirmation très nette, de la part de Merleau-Ponty, que la philosophie doit être une ontologie, une découverte de l'Etre (auquel renvoient véritablement toutes les philosophies [41]). Car l'Etre est pour lui ce qu'il y a de premier et de fondamental, la conscience ne pouvant être première [42]. C'est du reste pour cela que la philosophie ne peut s'en tenir à l'analyse réflexive de la conscience; elle doit découvrir l'Etre, qui n'est pas immédiatement donné dans notre conscience. Celle-ci, par principe, «méconnaît l'Etre et lui préfère l'objet, c'est-à-dire un Etre avec lequel elle a rompu, et qu'elle pose par-delà cette négation, en niant cette négation»[43]. Ce qui est immédiatement connu selon notre conscience, c'est l'objet, mais l'Etre n'est pas objet. L'Etre est plus radical, plus fondamental qu'un objet, car il est au delà de la distinction objet-sujet. «L'ouverture à un monde naturel et historique n'est pas une illusion et n'est pas un *a priori*, c'est notre implication dans l'Etre»[44]. Ma vision elle-même ne fait-elle pas partie de l'Etre ? [45] «*Ce qu*'elle ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Etre, c'est sa corporéité, ce sont les existentiaux par lesquels le monde devient visible, c'est la chair où naît

[41] Merleau-Ponty veut montrer «qu'il y a transcendance, certes, entre les philosophies, pas de réduction à un plan unique, mais que, dans cet échelonnement en profondeur, elles renvoient quand même l'une à l'autre, il s'agit quand même du même Etre» (*Le visible et l'invisible*, p. 239).

[42] Voir *op. cit.*, p. 304 : «ce qui est premier, ce n'est pas la 'conscience' diffuse des 'images' (conscience diffuse qui n'est rien...), c'est l'Etre». Cf. pp. 283-284 : «Primauté absolue du Monde et de l'Etre pour une philosophie 'verticale' qui prend vraiment la perception au présent».

[43] *Op. cit.*, p. 302. «Elle ignore en lui la non-dissimulation de l'Etre, l'*Unverborgenheit*, la présence non médiatisée qui n'est pas du positif, qui est être des lointains» *(ibid.)*.

[44] *Op. cit.*, p. 177. A propos de l'ouverture au monde, Merleau-Ponty écrit : «cela évoque, par-delà le 'point de vue de l'objet' et le 'point de vue du sujet', un noyau commun qui est le 'serpentement', l'être comme serpentement» — ce que lui-même a appelé «modulation de l'être au monde» *(op. cit.*, p. 247).

[45] Voir *op. cit.*, pp. 164-165 : «Il y a une expérience de la chose visible comme préexistant à ma vision, mais elle n'est pas fusion, coïncidence (...). Quand je retrouve le monde actuel, tel qu'il est, sous mes mains, sous mes yeux, contre mon corps, je retrouve beaucoup plus qu'un objet : un Etre dont ma vision fait partie, une visibilité plus vieille que mes opérations ou mes actes». Cf. p. 239 : «les 'vécus' subjectifs (...) sont portés au 'registre' qui est l'Etre».

l'*ob*-jet»[46]. L'attache à l'Etre, l'ouverture au monde, est le fondement de toute vision, comme l'Etre et les existentiaux fondent l'objet, le monde visible.

Pour mieux saisir ce qu'est cette attache à l'Etre, et ce qu'est l'Etre, précisons d'abord ce qu'il n'est pas. Pour Merleau-Ponty, la découverte de l'Etre n'est pas la saisie de l'«Etre en soi». La position de Sartre est insoutenable, car cette saisie de l'«Etre en soi», qui se fait par l'«Etre pour soi», demeure abstraite et ne peut être la saisie primitive de l'Etre [47] :

> On accède à l'objectivité, non pas en s'enfonçant dans un En Soi, mais en dévoilant, en rectifiant l'une par l'autre, la donnée extérieure et le double interne que nous en détenons en tant que sentants-sensibles (...) c'est-à-dire en tant que nous sommes intérieurs à la vie, à l'être-humain et à l'Etre, aussi bien que lui à nous [48].

[46] *Op. cit.*, pp. 301-302.

[47] Voir *op. cit.*, p. 246 : «L'analytique de l'être et du néant à la fois dévoile et masque cet ordre : elle le dévoile comme menace de l'être sur le néant et du néant sur l'être, elle le masque parce que l'entité et la négatité restent isolables en principe». Sartre exprime l'ouverture à un monde naturel «en disant que le Pour Soi est nécessairement hanté par un En-soi-pour-soi imaginaire. Nous dirons seulement que l'En-soi-pour-soi est plus qu'un imaginaire. (...) La vérité de l'En-soi-pour-soi sartrien est l'intuition de l'Etre pur et la négintuition du Néant. Il nous semble qu'il faut au contraire lui reconnaître la solidité du mythe, c'est-à-dire d'un imaginaire opérant, qui fait partie de notre institution, et qui est indispensable à la définition de l'Etre même» (*op. cit.*, pp. 117-118). – Dans ses *Leçons sur la nature*, Merleau-Ponty disait : «La nature n'est pas seulement l'objet, le partenaire de la conscience dans le tête-à-tête de la connaissance. C'est un objet dont nous avons surgi, où nos préliminaires ont été peu à peu posés jusqu'à l'instant de se nouer en une existence, et qui continue de la soutenir et de lui fournir ses matériaux. Qu'il s'agisse du fait individuel de la naissance ou de la naissance des institutions et des sociétés, le rapport originaire de l'homme et de l'Etre n'est pas celui du pour-soi à l'en-soi» *(Annuaire du Collège de France*, 1956-1957; cité par CLAUDE LEFORT, *L'idée d'«être brut» et d'«esprit sauvage»*, p. 273).

[48] *Le visible...* p. 156. Nous vivons et connaissons «non pas à mi-chemin de faits opaques et d'idées limpides, mais au point de recoupement et de recroisement où des familles de faits inscrivent leur généralité, leur parenté, se groupent autour des dimensions et du lieu de notre propre existence» *(ibid.)*. Ce milieu de l'existence et de l'essence brutes, ajoute Merleau-Ponty, n'est pas mystérieux : nous n'en sortons pas. «Les faits et les essences sont des abstractions : ce qu'il y a, ce sont des mondes et un monde et un Etre, non pas somme de faits ou système d'idées, mais impossibilité du non-sens ou du vide ontologique (...). Ce monde, cet Etre, facticité et idéalité indivises, (...) n'est rien de mystérieux : c'est en lui qu'habitent, quoi que nous en disions, notre vie, notre science et notre philosophie» *(op. cit.*, pp. 156-157). A l'égard de l'essence comme du fait, il faut se placer dans l'être dont on traite au lieu de le regarder du dehors, «le remettre dans le

Le dévoilement de l'Etre ne peut se faire que par «un rapport à l'Etre qui se fasse *de l'intérieur de l'Etre*»[49]. La position de Sartre, la saisie de l'Etre en soi par l'Etre pour soi, conduit à la positivité de l'Etre; or Merleau-Ponty manifeste une opposition très nette à l'égard de toute notion «positive»[50]; c'est pour éviter cette positivité qu'il insiste sur l'intériorité de l'être.

Merleau-Ponty, du reste, estime que ce rapport à l'Etre qui «doit se faire de l'intérieur de l'Etre» était bien ce que, profondément, Sartre cherchait; mais il juge que Sartre a échoué dans sa recherche parce qu'il n'y a, pour lui, d'autre intérieur que *moi*, et que tout *autre* est extériorité [51].

Ce dévoilement de l'Etre par l'intériorité de l'Etre, au delà de la distinction objet-sujet, au delà de la distinction de l'Etre en soi et de l'Etre pour soi, permet de découvrir l'«être sauvage», l'«être brut». Voilà bien l'originalité de Merleau-Ponty (bien que là encore il se réfère à Husserl [52]) , cette découverte de l'être brut, de l'être sauvage [53] :

tissu de notre vie, (...) assister du dedans à la déhiscence, analogue à celle de mon corps, qui l'ouvre à lui-même et nous ouvre à lui» (la déhiscence du parler et du penser, en ce qui concerne l'essence). «Comme mon corps qui est l'un des visibles se voit aussi lui-même et, par là, se fait lumière naturelle ouvrant au visible son intérieur (...), réalisant, comme on dit, la miraculeuse promotion de l'Etre à la 'conscience'», ou plutôt la ségrégation du «dedans» et du «dehors»... (*op. cit.*, pp. 157-158). Les idées trop possédées, note encore Merleau-Ponty, ne sont plus des idées, «comme s'il était essentiel à l'essence d'être pour demain, comme si elle n'était qu'une soie dans le tissu des paroles» (*op. cit.*, p. 159). «L'essence à l'état vivant ou actif est toujours un certain point de fuite indiqué par l'arrangement des paroles, leur 'autre côté', inaccessible, sauf pour qui accepte de vivre d'abord et toujours en elle» *(ibid.)*.

[49] *Op. cit.*, p. 268. C'est du reste pour cela que Merleau-Ponty note, à propos de l'histoire de la philosophie, qu'il faut suivre les philosophes dans leurs problèmes, mais que «leurs problèmes sont intérieurs à celui de l'Etre : cela ils le professent tous et donc nous pouvons, nous devons, les penser dans cet horizon» *(op. cit.*, p. 251).

[50] Parlant de la notion d'infini chez les cartésiens, Merleau-Ponty souligne : «Leur notion de l'infini est positive (...). Infini figé ou donné à une pensée qui le possède au moins assez pour le prouver.

Le véritable infini ne peut être celui-là : il faut qu'il soit ce qui nous dépasse : infini d'*Offenheit* et non pas *Unendlichkeit* – Infini du *Lebenswelt* et non pas infini d'idéalisation – Infini négatif, donc» (*op. cit.*, p. 223; voir pp. 238-239).

[51] Voir *op. cit.*, p. 268. C'est pourquoi, chez Sartre, l'Etre reste «inentamé par cette décompression qui se fait en lui, il reste positivité pure, objet, et le Pour soi n'y participe que par une sorte de folie» *(ibid.)*.

[52] Voir *Signes*, p. 217 (cité ci-dessous, note 68).

[53] «C'est cet être sauvage ou brut qui intervient à tous les niveaux pour dépasser les problèmes de l'ontologie classique» *(Le visible et l'invisible*, p. 264). – A la question : Qu'est-ce que le prétendu conditionnement objectif ?, Merleau-Ponty répond : «C'est une

> En niant la conception de la perception-reproduction (...), j'ouvre l'accès à un Etre brut avec lequel je ne serai pas dans le rapport du *sujet et de l'objet*, et encore moins dans le rapport de l'effet avec la cause. Le rapport de l'*In der Welt Sein* va tenir la place qu'occupe chez Leibniz le rapport d'expression réciproque des perspectives prises sur le monde et donc dieu comme auteur unique de ces diverses perspectives (...).Certes l'Etre ainsi découvert n'est pas le dieu de Leibniz, la «monadologie» ainsi dévoilée n'est pas le système des monades [54].

Dans «l'Etre brut», il faut maintenir que chacune des vues du monde est un monde à part, et que pourtant ce qui est particulier à l'un est public à tous, que les monades sont entre elles et avec le monde dans un rapport d'expression, qu'elles se distinguent entre elles et de lui comme des perspectives [55]. Non seulement l'être brut, l'être sauvage, n'est pas quelque chose qui est donné en soi, puisque précisément «mon 'regard' est une de ces données du 'sensible', du monde brut et primordial, qui défie l'analyse de l'être et du néant (...) et qui exige une reconstruction complète de la philosophie»[56], mais encore il intègre la vision des autres, il est «à l'intersection de mes vues et de celles des autres»[57]. «Il y a là le tissu commun dont nous sommes faits. L'Etre sauvage»[58]. Puisque l'être sauvage est ce qui fait qu'il y a un objet, un cube et qu'il y a une vision, il est «l'unité massive de l'Etre comme englobant de moi

manière d'exprimer et de noter un événement de l'ordre de l'être brut ou sauvage qui, ontologiquement, est premier» *(op. cit.*, p. 253).

[54] *Op. cit.*, p. 276. Cf. p. 278 : «Il faut (...) penser dans le sens d'être au monde ou à l'Etre vertical de *Vorhabe*. Les pensées sont la monnaie de cet être global – des délimitations à l'intérieur de lui».

[55] Cf. *op. cit.*, p. 276.

[56] *Op. cit.*, p. 246.

[57] Voir *op. cit.*, p. 116 : Après avoir critiqué la philosophie de la vision et de la négativité, Merleau-Ponty notait : «finalement ce qui mérite le nom d'être ce n'est pas l'horizon d'être 'pur', mais le système des perspectives qui y introduit. (...) L'être intégral est non devant moi, mais à l'intersection de mes vues et de celles des autres, (...) le monde sensible et le monde historique sont toujours des inter-mondes». Voir *L'œil et l'esprit*, qui illustre admirablement la nouvelle intuition de Merleau-Ponty : «Il faut qu'avec mon corps se réveillent les corps associés, les 'autres', qui (...) me hantent, que je hante, avec qui je hante un seul Etre actuel, présent, comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire ou son milieu. (...) Or l'art et notamment la peinture puisent à cette nappe de sens brut dont l'activisme ne veut rien savoir. Ils sont même seuls à le faire en toute innocence» (p. 13).

[58] *Le visible et l'invisible*, p. 257.

et du cube»; c'est l'être «vertical»[59]. L'essentiel de la philosophie sera de «décrire l'Etre vertical ou sauvage comme ce milieu pré-spirituel sans lequel rien n'est pensable, pas même l'esprit, et par lequel nous passons les uns dans les autres, et nous-mêmes en nous-mêmes pour avoir *notre* temps»[60].

On voit comment on peut affirmer que l'être brut ou sauvage, c'est le monde perçu[61], l'être «déjà là»[62], mais en comprenant bien que «l'être déjà là» n'est pas ce qui *est par* l'acte de perception, comme si la perception était antérieure; car l'être «déjà là» est pré-critique[63].

Comment comprendre cet «être déjà là» pré-critique ? Il ne faut pas le comprendre négativement, en fonction de notre connaissance, mais comme l'ouverture radicale qui est «distanciation», «transcendance» : percevant le cube, «je vais de moi à lui, je sors de moi en lui. Moi, ma *vue*, nous sommes, avec lui, pris dans le même monde charnel», c'est-à-dire : «ma vue et mon corps émergent eux-mêmes du *même* être qui est, entre autres choses, le cube»[64]. Au delà de l'analyse de l'intentionalité de la connaissance (l'aspect critique), il y a une unité fondamentale, massive, ontologique : il y a «le tissu commun dont nous sommes faits», l'«être sauvage». Ce tissu commun peut être dit la «chair du monde»; et la chair du monde, «c'est de l'Etre vu»[65]; par elle on peut comprendre le *percipere*, l'acte de percevoir, car mon corps est un percevant parce qu'il y a l'Etre, «non pas l'Etre en soi, identique à soi, dans la nuit, mais l'Etre qui contient aussi sa négation, son *percipi*»[66]. On ne peut distinguer l'être et la perception, de même qu'on ne peut distinguer, au niveau de l'être, l'objet et le sujet. L'Etre contient son *percipi*; il est l'Etre déjà là, l'Etre vu : voilà la «chair du monde».

Précisons : la chair est un «élément» de l'Etre[67] :

[59] Voir *op. cit.*, pp. 255-256. Cf. pp. 231, 254. Merleau-Ponty précise : «Ce que j'appelle le *vertical*, c'est ce que Sartre appelle l'existence, – mais qui devient aussitôt pour lui la fulguration du néant qui fait lever le monde, l'opération du pour soi» (*op. cit.*, p. 325).

[60] *Op. cit.*, p. 257; voir aussi pp. 222, 264.

[61] Voir *op. cit.*, p. 223.

[62] «Le propre du perçu : être déjà là, n'être pas *par* l'acte de perception, être la raison de cet acte, et non l'inverse» (*op. cit.*, p. 272).

[63] Voir pp. 255-256, le reproche adressé à la pensée réflexive : «Dans cette *analyse* de la pensée réflexive, cette *épuration* de l'Etre (la cire 'toute nue' Descartes) passe à côté de l'Etre déjà là, pré-critique».

[64] *Op. cit.*, p. 256.

[65] Voir *op. cit.*, p. 304; «c'est un Etre éminemment *percipi*».

[66] *Loc. cit.*

[67] *Op. cit.*, p. 184. Sur la «chair», voir pp. 179 ss., pp. 302-304, 307-310, 312-314.

> L'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'Etre, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible [68].

Quant au visible, c'est «une qualité prégnante d'une texture, (...) un grain ou corpuscule porté par une onde de l'Etre»[69]. Ainsi, l'Etre est présent «non pas comme un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec le visible, mais l'invisible de *ce* monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Etre de cet étant»[70].

La «différence» entre l'Etre et l'étant semble bien être reprise par Merleau-Ponty sous forme de la différence entre l'invisible et le visible [71]. Il ne faut surtout pas tomber dans l'erreur de Platon et distinguer un Invisible en soi qui serait tout autre que le monde visible; car il faut

[68] *Op. cit.*, p. 179. L'«être brut» apparait déjà dans *Signes*, où cette expression désigne le sensible; et l'autorité de Husserl est directement invoquée : «Le problème de l'*Einfühlung* comme celui de mon incarnation débouche (...) sur la méditation du sensible (...) Le fait est que le sensible, qui s'annonce à moi dans ma vie la plus strictement privée, interpelle en elle toute autre corporéité. Il est l'être qui m'atteint au plus secret, mais aussi que j'atteins à l'état brut ou sauvage, dans un absolu de présence qui détient le secret du monde, des autres et du vrai» (p. 215). «Husserl retrouve le sensible comme forme universelle de l'être brut» (p. 217). Merleau-Ponty précise : «Le sensible, ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui y figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence» (*ibid.*). Et il cite Husserl : «Ce qui peut être saisi par expérience au sens originaire du mot, l'être qui peut être donné en présence originaire *(das urpräsentierbare Sein)* n'est pas tout l'être, et pas même tout l'être dont il y a expérience. Les *animalia* sont des réalités qui ne peuvent être données en présence originaire à plusieurs sujets : ils renferment des subjectivités. Ce sont là des sortes d'objets très particuliers qui sont données originairement de telle manière qu'ils présupposent des présences originaires sans pouvoir eux-mêmes être donnés en présence originaire» (*Ideen II*, p. 163). Merleau-Ponty ajoute : «Les *animalia* et les hommes sont cela : des êtres absolument présents qui ont un sillage de négatif. Un corps percevant que je vois, c'est aussi une certaine absence que son comportement creuse et ménage derrière lui. Mais l'absence même est enracinée dans la présence, c'est par son corps que l'âme d'autrui est âme à mes yeux. Les 'négatités' comptent aussi au monde sensible, qui est décidément l'universel» (*Signes, loc. cit).*

[69] *Op. cit.*, p. 180. Le visible total étant toujours derrière, après ou entre les aspects qu'on voit, on n'y a accès que par une expérience qui soit, comme lui, toute hors d'elle-même; c'est à ce titre que notre corps commande pour nous le visible, mais ne l'explique pas. C'est là, note Merleau-Ponty, un paradoxe de l'Etre, et non un paradoxe de l'homme (voir *loc. cit).*

[70] *Op. cit.*, p. 198.

[71] L'importance de la vision est mise particulièrement en lumière dans *L'œil et l'esprit* : «La vision est la rencontre, comme à un carrefour, de tous les aspects de l'être» (p. 86). «La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi : c'est le

saisir ce qui rend visible le monde : l'Etre-invisible. Or si l'Etre-invisible, seul capable de cette texture serrée, est comme l'âme de ce monde, le sensible est le

> medium où il peut y avoir *l'être* sans qu'il ait à être posé : l'apparence sensible du sensible, la persuasion silencieuse du sensible est le seul moyen pour l'Etre de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant [72].

De même qu'il veut échapper à la positivité de l'Etre en soi opposé dialectiquement à l'Etre pour soi, Merleau-Ponty veut échapper également à la positivité du monde sensible séparé dialectiquement de l'Etre-invisible. Il faut redécouvrir que «la chose visible elle-même est portée par une transcendance»[73]. Aussi Merleau-Ponty précise-t-il : «le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'in-visible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu'en lui», il en est le foyer virtuel [74]. Et «l'Etre est cet étrange empiètement qui fait que mon visible quoiqu'il ne soit pas superposable à celui d'autrui, ouvre pourtant sur lui, que tous deux ouvrent sur le même monde sensible»[75]. Le «négatif»

moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Etre, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi» (p. 81). Et la vision du peintre, qui «donne existence visible à ce que la vision profane croit invisible», «cette vision dévorante, par-delà les 'données visuelles', ouvre sur une texture de l'Etre (...) que l'œil habite, comme l'homme sa maison» (p. 27). «Voir c'est avoir à distance, et (...) la peinture étend cette bizarre possession à tous les aspects de l'Etre, qui doivent de quelque façon se faire visibles pour entrer en elle» (*ibid.* ; cf. *L'activité artistique,* II, p. 108, note 149).

[72] *Le visible et l'invisible,* p. 267. Le monde sensible n'est donné que par allusion. «Le sensible, c'est cela : cette possibilité d'être évident en silence, d'être sous-entendu»; et la prétendue positivité du monde sensible, quand on dépasse le sensible-empirique, le sensible second de notre «représentation» et qu'on dévoile l'Etre de la Nature, «s'avère justement comme un *insaisissable,* seule se voit finalement au sens plein la totalité où sont découpés les sensibles» (*op. cit.,* pp. 267-268). Quant à l'antithèse pour-Soi/pour-Autrui (clivage auquel Merleau-Ponty substitue le «chiasma», échange de moi et du monde; voir *op. cit.,* pp. 172 ss. et 319), elle est contenue par l'Etre, d'abord comme Etre sensible et ensuite comme Etre sans restriction (p. 268). Pour Merleau-Ponty, «il n'y a plus de problème de concept, de la généralité, de l'idée quand on a compris que le sensible lui-même est *invisible» (op. cit.,* p. 290).

[73] *Op. cit.,* p. 314.

[74] *Op. cit.,* p. 269. Cf. p. 304 : «Monde et Etre : leur rapport est celui du visible et de l'invisible (la latence) l'invisible n'est pas un autre visible ('possible' au sens logique) un positif seulement absent. Il est *Verborgenheit* de principe *i.e.* invisible du visible (...)».

[75] *Op. cit.,* p. 269. Cf. *L'œil et l'esprit,* pp. 17 ss. Voir aussi *Le visible et l'invisible,* p. 271 : «La perception est non perception des choses d'abord, mais perception des éléments (eau, air...) (...) de *choses* qui sont des dimensions, qui sont des mondes, je glisse sur ces 'éléments' et me voilà dans le *monde,* je glisse du 'subjectif' à l'Etre».

qu'est l'invisible, «derrière» le visible, rend possible l'être de la transcendance, le monde vertical [76] :

> Le positif et le négatif sont les deux 'côtés' d'un Etre; dans le monde *vertical,* tout être a cette structure (...). L'expérience de mon corps et celle d'autrui sont elles-mêmes les deux côtés d'un même Etre : là où je dis que je vois autrui, en vérité il arrive surtout que j'objective mon corps, autrui est l'horizon ou l'autre côté de cette expérience [77].

Le visible est défini comme «dimensionnalité de l'Etre», comme universel. Tout le reste, in-visible, «est nécessairement *enveloppé* en lui et n'est que modalité même de la transcendance»[78]. La transcendance joue, dans la découverte de l'être sauvage, de l'être vertical, un rôle très important [79]. Mais comprenons bien ce que Merleau-Ponty entend par «transcendance». Il le dit expressément : la transcendance, «c'est l'identité dans la différence»[80]; et il précise que «la structure du champ visuel, avec ses proches, ses lointains, son horizon, est indispensable pour qu'il y ait *transcendance,* le modèle de toute transcendance»[81]. Pour lui (à la différence de Sartre qui «construit» l'union de l'être et du néant), c'est la «structure» ou la «transcendance» qui explique (l'être et le néant au sens de Sartre n'en sont que deux propriétés abstraites). «Pour une ontologie du dedans, il n'y a pas à construire la transcen-

[76] Voir *op. cit.,* p. 281 : «Un certain rapport du visible et de l'invisible, où l'invisible n'est pas seulement non-visible (ce qui a été ou sera vu et ne l'est pas, ou ce qui est vu par un autre que moi, non par moi), mais où son absence compte au monde (il est 'derrière' le visible, visibilité imminente ou éminente, il est *Urpräsentiert* justement comme *Nichturpräsentierbar,* comme autre dimension) où la lacune qui marque sa place est un des points de passage du 'monde'. C'est ce négatif qui rend possible le monde *vertical,* l'union des incompossibles, l'être de la transcendance, et l'espace topologique (...)». Cf. *L'œil et l'esprit,* p. 85 : «Chaque quelque chose visuel, tout individu qu'il est, fonctionne aussi comme dimension, parce qu'il se donne comme résultat d'une déhiscence de l'Etre. Ceci veut dire finalement que le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict, qu'il rend présent comme une certaine absence».

[77] *Le visible et l'invisible,* p. 278.

[78] *Op. cit.,* p. 311.

[79] Pour Merleau-Ponty, «il faut supprimer la pensée causale qui est toujours : vue du monde du dehors, du point de vue d'un Kosmotheoros avec, en anti-thèse, le mouvement de reprise réflexive antagoniste et inséparable» (*op. cit.,* p. 280; cf. p. 285). Et «ce qui remplace la pensée causale, c'est l'idée de la transcendance, c'est-à-dire d'un monde vu dans l'inhérence au monde, grâce à elle, d'une Intra ontologie» *(op. cit.,* p. 280).

[80] *Op. cit.,* p. 279.

[81] *Op. cit.,* p. 284. Cf. p. 301 : «Voir, c'est cette sorte de pensée qui n'a pas besoin de penser pour posséder le *Wesen*». Voir aussi p. 327.

dance, elle est d'abord, comme Etre doublé de néant, et ce qui est à expliquer c'est son dédoublement (d'ailleurs jamais chose faite)»[82]. Merleau-Ponty note aussi : «Dire qu'il y a transcendance, être à distance, c'est dire que l'être (au sens sartrien) est ainsi gonflé de non-être ou de possible, qu'il n'est pas *ce qu'il est* seulement»[83].

Si, pour Merleau-Ponty, l'être est ambiguïté et transcendance, son ontologie, grâce à cette transcendance, est celle «d'un Etre englobant-englobé, d'un Etre vertical, dimensionnel, dimensionnalité»[84]. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il considère, comme modèle de l'être, l'espace : non pas l'espace euclidien, «espace sans transcendance, positif, réseau de droites, parallèles entre elles ou perpendiculaires selon les trois dimensions, qui porte tous les emplacements possibles»[85] (cet espace est le modèle de l'être perspectif), mais l'espace topologique, «espace primordial»[86] et «englobant»[87]. Au contraire de l'espace euclidien, cet espace topologique,

> milieu où se circonscrivent des rapports de voisinage, d'enveloppement etc. est l'image d'un être, qui, comme les taches de couleur de Klee, est à la fois plus vieux que tout et «au premier jour» (Hegel), sur lequel la pensée régressive bute sans pouvoir le déduire directement ou indirectement (...) de l'Etre par soi, qui est un *résidu* perpétuel — Il se rencontre non seulement au niveau du monde physique, mais de nouveau il est constitutif de la vie, et enfin il fonde le principe *sauvage* du Logos[88].

[82] *Op. cit.*, p. 290. Merleau-Ponty ajoute : «Décrire la structure, tout est là, et l'intégration des structures dans le *Sein* (...). Nous sommes dans l'humanité comme horizon de l'Etre, parce que l'horizon est ce qui nous *entoure*, nous non moins que les choses. Mais c'est l'horizon, non l'humanité, qui est l'être».

[83] *Op. cit.*, p. 234.

[84] *Op. cit.*, p. 281.

[85] *Op. cit.*, p. 264. Merleau-Ponty note la «profonde convenance de cette idée de l'espace (...) et de l'ontologie classique de l'*Ens realissimum*, de l'étant infini» *(ibid.)*.

[86] Cf. *op. cit.*, p. 267 : «... l'espace primordial comme topologique (c'est-à-dire taillé dans une voluminosité totale qui m'entoure, où je suis, qui est derrière moi, aussi bien que devant moi...)».

[87] *Op. cit.*, p. 270. Voir aussi *L'œil et l'esprit*, p. 48 : «Il fallait d'abord [Merleau-Ponty fait allusion à Descartes] idéaliser l'espace, concevoir cet être parfait en son genre, clair, maniable et homogène, que la pensée survole sans point de vue, et qu'elle reporte tout entier sur trois axes rectangulaires, pour qu'on pût un jour trouver les limites de la construction, comprendre que l'espace n'a pas trois dimensions, ni plus ni moins, comme un animal a quatre ou deux pattes, que les dimensions sont prélevées par les diverses métriques sur une dimensionnalité, un Etre polymorphe, qui les justifie toutes sans être complètement exprimé par aucune».

[88] *Le visible et l'invisible*, p. 264; cf. p. 281.

Ces notions de dimension, de dimensionnalité, très importantes pour Merleau-Ponty, doivent nous permettre de caractériser l'Etre[89]. «Chaque champ est une dimensionnalité, et l'Etre est la dimensionnalité même»[90]. Cette notion de dimensionnalité de l'Etre rend compréhensible les rapports de l'essence et de l'existence[91] :

> Dans une philosophie qui prend en considération le monde opérant, en fonction, présent et cohérent, comme il l'est, l'essence n'est pas du tout une pierre d'achoppement : elle y a sa place comme essence opérante, en fonction. Il n'y a plus d'essences au-dessus de nous, objets positifs, offerts à un œil spirituel, mais il y a une essence au-dessous de nous, nervure commune du signifiant et du signifié, adhérence et réversibilité de l'un à l'autre[92].

[89] Voir par exemple *op. cit.*, p. 277 : il faudrait «remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation, par les notions de *dimensions*, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration»; et p. 289 : «Tout le bric à brac positiviste des 'concepts', des 'jugements', des 'relations' est éliminé, et l'esprit sourd comme l'eau dans la fissure de l'Etre – Il n'y a pas à chercher des choses spirituelles, il n'y a que des structures du vide – Simplement je veux planter ce vide dans l'Etre visible, montrer qu'il en est *l'envers*, – en particulier l'envers du langage». Merleau-Ponty souligne que «la variation éidétique de Husserl, et son in-variant ne désigne que ces *charnières* de l'Etre, ces structures accessibles aussi bien à travers la qualité qu'à travers la quantité» (*ibid.*). «Je cherche dans le monde perçu des noyaux de sens qui sont in-visibles, mais qui simplement ne le sont pas au sens de la négation absolue (ou de la positivité absolue du 'monde intelligible'), mais au sens de l'*autre dimensionnalité*, comme la profondeur se creuse derrière hauteur et largeur (...) L'autre dimensionnalité se greffe sur les précédentes à partir d'un *zéro de* profondeur p. ex. Mais cela même est enfermé dans l'Etre comme dimensionnalité universelle» (*ibid.*). Cf. p. 307; «Le sens de l'être à dévoiler : il s'agit de montrer que l'ontique,les '*Erlebnisse*', les 'sensations', les 'jugements', – (les ob-jets, les 'représentés', bref toutes les idéalisations de la Psyché et de la Nature), tout le bric à brac de ces prétendues 'réalités' psychiques *positives*, (...) est en réalité découpage abstrait dans l'étoffe ontologique, dans le 'corps de l'esprit'.» «L'Etre c'est le 'lieu' où les 'modes de conscience' s'inscrivent comme des structurations de l'Etre (...), et où les structurations de l'Etre sont des modes de conscience» (*ibid.*).

[90] *Op. cit.*, p. 280. Voir p. 313 : «mon corps est au plus haut point ce qu'est toute chose : un *ceci dimensionnel*. C'est la chose universelle. Mais, tandis que les choses ne deviennent dimensions qu'autant qu'elles sont reçues dans un *champ*, mon corps est ce champ même, i.e. un sensible qui est dimensionnel *de soi-même*, mesurant universel».

[91] Voir *op. cit.*, p. 157 : «Il suffit de faire voir (...) que l'Etre unique, la dimensionnalité à laquelle appartiennent ces moments, ces feuillets et ces dimensions, est par-delà l'essence et l'existence classique et rend compréhensible leur rapport.»

[92] *Op. cit.*, p. 158. Voir pp. 147-148 : «Des essences que nous trouvons, nous n'avons pas le droit de dire qu'elles donnent le sens primitif de l'Etre, qu'elles sont le possible en soi, tout le possible, et de réputer impossible tout ce qui n'obéit pas à leurs lois, ni de traiter l'Etre et le monde comme leur conséquence : elles n'en sont que la manière ou le style, elles sont le *Sosein* et non le *Sein*, et si nous sommes fondés à dire que toute pensée aussi bien que la nôtre les respecte, si elles ont valeur universelle, c'est en tant qu'une

Le problème de l'essence est le problème du sens intrinsèque, de la signification [93], et c'est encore le problème de l'Etre [94]. Merleau-Ponty note qu'il faut, sur l'exemple du cube, saisir «le jaillissement de la pure 'signification'»; et il ajoute : «la 'signification' cube (telle que la définit le géomètre), l'essence, l'idée platonicienne, l'objet sont la concrétion du *il y a*, sont *Wesen*, au sens verbal, *i.e. ester*»[95]. Il note encore :

> *Prégnance* : les psychologues oublient que cela veut dire pouvoir d'éclatement, productivité (...), fécondité. – Secondairement : cela veut dire «typique». C'est la forme qui est arrivée à soi, qui est soi, qui, par ses propres moyens, *se pose*, c'est l'équivalent de la cause de soi, c'est le *Wesen* qui est parce qu'il *este*, autorégulation, cohésion de soi à soi, identité en profondeur (identité dynamique) transcendance comme être à distance , il y a –[96].

autre pensée fondée sur d'autres principes devrait, pour se faire reconnaître de nous, (...) se prêter aux conditions de la nôtre (...) et, finalement, que tous les penseurs et toutes les essences possibles ouvrent sur une seule expérience et sur le même monde». Pour énoncer cela même nous usons des essences, et la nécessité de cette conclusion est une nécessité d'essence, mais elle «ne vaut comme vérité durable que parce que mon expérience se relie à elle-même, et se relie à celle des autres en ouvrant sur un seul monde, en s'inscrivant à un seul Etre» (p. 148).

[93] Rappelant qu'on parle beaucoup d'«autrui», d'«intersubjectivité», Merleau-Ponty écrit : «En réalité, ce qui est à comprendre, c'est, par-delà les 'personnes', les existentiaux selon lesquels nous le comprenons, et qui sont le sens sédimenté de toute nos expériences volontaires et involontaires. Cet inconscient est à chercher (...) devant nous, comme *articulation* de notre champ. Il est 'inconscient' parce qu'il n'est pas objet, mais il est ce par quoi les objets sont possibles (...). Il est la *Urgemeinschaftung* de notre vie intentionnelle. Ces existentiaux, ce sont ceux qui font le *sens* (substituable) de ce que nous disons (...). Ils sont l'armature de ce 'monde invisible' qui, avec la parole, commence d'imprégner toutes les choses que nous voyons» (*op. cit.*, pp. 233-234). Voir p. 291 : «Le concept, la signification sont le singulier *dimensionnalisé*, la structure *formulée*, et il n'y a pas de vision de cette charnière invisible; le nominalisme a raison : les significations ne sont que des *écarts définis*».

[94] Merleau-Ponty avait déjà dit qu'en posant la question du *quid sit*, c'est-à-dire en cherchant ce qu'est le monde, et la vérité, et l'être, on renonce, en même temps qu'au doute, «à l'affirmation d'un dehors absolu, d'un monde ou d'un Etre qui seraient un individu massif, on se tourne vers cet Etre qui double sur toute leur étendue nos pensées, puisqu'elles sont pensées de quelque chose et qu'elles-mêmes ne sont pas rien, et qui donc est sens, et sens du sens» (*op. cit.*, pp. 144-145). L'Etre «sera *ce sans quoi* il n'y aurait ni monde, ni langage, ni quoi que ce soit, il sera l'essence» (p. 145). Et Merleau-Ponty précise : «Les essences sont ce sens intrinsèque, ces nécessités de principe (...) seul être légitime et authentique, qui a prétention et droit à l'Etre et qui est affirmatif de lui-même, parce qu'il est le système de tout ce qui est possible au regard d'un pur spectateur, l'épure ou le dessin de ce qui, à tous les niveaux, est *quelque chose*» *(ibid.)*.

[95] *Op. cit.*, p. 256. Le «ester», traduisant l'allemand *wesen*, est emprunté à G. Kahn dans sa traduction de l'*Introduction à la métaphysique* de Heidegger.

[96] *Op. cit.*, p. 262; cf. p. 260.

Relevons encore ce passage :

> L'essence, le *Wesen*. Parenté profonde de l'essence et de la perception : l'essence, elle aussi, est membrure, elle n'est pas au-dessus du monde sensible, elle est au-dessous, ou dans sa profondeur, dans son épaisseur. Elle est le lien secret – les Essences sont des *Etwas* du niveau de la parole, comme les choses sont des Essences du niveau de la Nature [97].

Pour mieux saisir ces divers aspects de l'Etre tels que les exprime Merleau-Ponty, précisons encore quelles sont les conditions du dévoilement de l'Etre, puisque l'Etre et son dévoilement sont inséparables. «Si l'Etre est caché, cela même est un trait de l'Etre, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre»[98].

«Dans une intuition par coïncidence et fusion, tout ce qu'on donne à l'expérience est ôté à l'Etre»[99]. En réalité, il ne peut y avoir qu'expérience d'une coïncidence partielle, c'est-à-dire toujours dépassée ou toujours future. De l'Etre à moi, il n'y a pas coïncidence [100]. «Le secret de l'Etre est dans une intégrité qui est derrière nous»[101].

Ce dévoilement de l'être sauvage ou vertical se fait lentement, progressivement, et demeure toujours incomplet. Il faut toujours «réveiller» le vertical [102]. «Le passage de la philosophie à l'absolu, au champ transcendantal, à l'être sauvage et 'vertical' est *par définition* progressif, incomplet. (...) l'incomplétude de la réduction (...) est la réduction même, la redécouverte de l'être vertical»[103] au delà de tout

[97] *Op. cit.*, p. 273. Cf. p. 228 : «Découverte du *Wesen* (verbal) : première expression de l'être qui n'est ni l'être-objet ni l'être-sujet, ni essence ni existence : ce qui *west* (l'être-rose de la rose...) répond à la question *was* comme à la question *dass* (...)».

[98] *Op. cit.*, p. 162.

[99] *Op. cit.*, p. 163.

[100] Voir *op. cit.*, pp. 164-165. Cf. p. 164 : «Venant après le monde, après la nature, après la vie, après la pensée, et les trouvant bien constitués avant elle, la philosophie interroge bien cet être préalable et s'interroge elle-même sur son rapport avec lui. Elle est retour sur soi et sur toutes choses, mais non pas retour à un immédiat (...). L'immédiat est à l'horizon, et doit être pensé à ce titre».

[101] *Op. cit.*, p. 165.

[102] Cf. *op. cit.*, p. 325 : «C'est tout ce champ du 'vertical' qu'il faut réveiller». Voir aussi pp. 254-255 : «Si l'on dit que la pensée de voir et de sentir porte cette vision et ce sentir, le monde et l'Etre ne seront qu'un idéat, l'Etre vertical ou sauvage ne pourra jamais être retrouvé».

[103] *Op. cit.*, p. 232. Cf. p. 306 : «Ce que je veux faire, c'est restituer le monde comme sens d'Etre absolument différent du 'représenté', à savoir comme l'Etre vertical qu'aucune

représenté. On pourra donc parler de «toute une série de couches de l'être sauvage»[104].

Dans une note de septembre 1959, Merleau-Ponty écrit : «Le sujet percevant, comme *Etre-à* tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée, qui n'est qu'*écart* par rapport à elle»[105]. Un peu plus tard il note encore : «*La clé est dans cette idée que la perception est de soi ignorance de soi comme perception sauvage, imperception*, tend de soi à se voir comme *acte* et à s'oublier comme intentionnalité latente, comme *être à* –»[106].

Si l'être doit se dévoiler, précise Merleau-Ponty,

> ce sera devant une transcendance, et non devant une intentionnalité, ce sera l'être brut enlisé qui revient à lui-même, ce sera le *sensible* qui se creuse[107].
> Le philosophe parle, mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable : il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Etre une philosophie qui y est déjà faite[108].

Il pourrait y avoir (et c'est ce que le philosophe cherche) «un langage de la coïncidence, une manière de faire parler les choses mêmes»[109].

des 'représentations' n'épuise et que toutes 'atteignent', l'Etre sauvage». Voir aussi p. 281. «Si l'on rétablit cette vue verticale–perceptive du monde et de l'être, il n'y a pas lieu de chercher à construire dans le corps objectif (...) toute une épaisseur de phénomènes nerveux cachés» (*op. cit.*, pp. 284-285). «L'unicité du monde visible, et, par empiètement, invisible, telle qu'elle s'offre par redécouverte de l'Etre vertical, est la solution du problème des 'rapports de l'âme et du corps'» (*op. cit.*, pp. 286-287). «Il faut s'habituer à comprendre que la 'pensée' (...) n'est pas contact visible de soi avec soi, qu'elle vit hors de cette intimité avec soi, *devant* nous, non pas en nous, toujours excentrique» (p. 287).

[104] *Op. cit.*, p. 232; voir aussi p. 237 : «Dévoilement de l'Etre sauvage ou brut par le chemin de Husserl et du *Lebenswelt* sur quoi on ouvre». Cf. p. 224 : «Entre le *Lebenswelt* comme Etre universel et la philosophie comme produit extrême du monde, il n'y a pas rivalité ou antinomie : c'est elle qui le dévoile».

[105] *Op. cit.*, p. 254.

[106] *Op. cit.*, pp. 266-267. De même toute philosophie est langage et consiste cependant à retrouver le silence : c'est le même problème (cf. p. 267).

[107] *Op. cit.*, p. 263.

[108] *Op. cit.*, p. 166. «Tout se passe au contraire comme s'il voulait mettre en mots un certain silence en lui qu'il écoute. Son 'œuvre' entière est cet effort absurde. Il écrivait pour dire son contact avec l'Etre; il ne l'a pas dit, et ne saurait le dire, puisque c'est du silence». Cf. *Résumés de cours*, p. 156 : «Si l'on appelle philosophie la recherche de l'Etre ou celle de l'*Ineinander*, la philosophie n'est-elle pas vite conduite au silence – ce silence (...) que rompent de temps en temps les petits écrits de Heidegger ? Mais ne tient-il pas plutôt à ce que Heidegger à toujours cherché une expression directe du fondamental, au moment même où il était en train de montrer qu'elle est impossible, à ce qu'il s'est interdit tous les miroirs de l'Etre ?».

Pour Merleau-Ponty, c'est l'Etre qui parle en nous, et non nous qui parlons de l'être. Et «la philosophie, précisément comme 'Etre parlant en nous', expression de l'expérience muette par soi, est création»[110]. Mais c'est une création «qui est en même temps réintégration de l'Etre» (car elle veut retrouver son origine). «Elle est donc création dans un sens radical : création qui en même temps est adéquation»[111]. L'art et la philosophie sont «*contact* avec l'Etre justement en tant que créations. L'Etre est ce qui *exige de nous* création pour que nous en ayons l'expérience»[112].

C'est à l'expérience

> qu'appartient le pouvoir ontologique ultime, et les essences, les nécessités d'essence, la possibilité interne ou logique (...) n'ont finalement leur force (...) que parce que toutes mes pensées et les pensées des autres sont prises dans le tissu d'un seul Etre. Le pur spectateur en moi, qui élève toute chose à l'essence, qui produit des idées, n'est assuré avec elles de toucher l'Etre que parce qu'il émerge dans une expérience actuelle environnée par des expériences actuelles, par le monde actuel, par l'Etre actuel, qui est le sol de l'Etre prédicatif. Les possibilités d'essence peuvent bien envelopper et dominer *les faits*, elles dérivent elles-mêmes d'une autre possibilité, et plus fondamentale : celle qui travaille mon expérience, l'ouvre au monde et à l'Etre, et qui, certes, ne les trouve pas devant elle comme des *faits*, mais anime et organise *leur facticité*[113].

[109] *Le visible et l'invisible*, p. 167.

[110] *Op. cit.*, p. 250. Cf. *L'œil et l'esprit*, p. 87 (à propos de la peinture de Klee) : «impossible de dire qu'ici finit la nature et commence l'homme ou l'expression. C'est donc l'Etre muet qui lui-même en vient à manifester son propre sens.» — Merleau-Ponty ajoute : «Voilà pourquoi le dilemme de la figuration et de la non-figuration est mal posé : il est à la fois vrai et sans contradiction que nul raisin n'a jamais été ce qu'il est dans la peinture la plus figurative, et que nulle peinture, même abstraite, ne peut éluder l'Etre, que le raisin du Caravage est le raisin même. Cette précession de ce qui est sur ce qu'on voit et fait voir, de ce qu'on voit et fait voir sur ce qui est, c'est la vision même. Et, pour donner la formule ontologique de la peinture, c'est à peine s'il faut forcer les mots du peintre, puisque Klee écrivait à trente-sept ans ces mots que l'on a gravés sur sa tombe : 'Je suis insaisissable dans l'immanence'» *(ibid.)*.

[111] *Le visible et l'invisible*, p. 251.

[112] *Ibid.* Cf. *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. XV : «Le monde phénoménologique n'est pas l'explication d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité».

[113] *Le visible et l'invisible*, p. 148; cf. pp. 154-155 : il n'est pas une essence qui ne tienne à un domaine d'histoire et de géographie, parce que l'espace et le temps de la

Ces diverses affirmations de Merleau-Ponty concernant l'Etre nous montrent bien comment «le monde, l'Etre sont polymorphisme, mystère et nullement une couche d'étants plats ou d'en soi»[114]. Merleau-Ponty a été profondément saisi par cette richesse de l'Etre, par son caractère radical et fondamental : ce dont tout dépend et au delà de quoi on ne peut remonter.

On ne peut nier l'influence de Husserl et de Heidegger sur une telle pensée; et il serait intéressant de bien préciser à la fois les parentés et l'indépendance, ainsi que l'originalité. Si Merleau-Ponty cite rarement Heidegger dans ses notes[115], il le mentionne cependant plusieurs fois. Relevons ce passage où lui-même reconnaît :

> le monde perceptif 'amorphe' (...) ressource perpétuelle pour refaire la peinture, – qui ne contient aucun mode d'expression et qui pourtant les appelle et les exige tous (...) est au fond l'Etre au sens de Heidegger qui est plus que toute peinture, que toute parole, que toute «attitude», et qui, saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît comme contenant tout ce

culture ne se survolent pas, «et que la communication d'une culture constituée à l'autre se fait par la région sauvage où elles ont toutes pris naissance. Où est dans tout cela l'essence ? Où est l'existence ? Où est le *Sosein*, où est le *Sein* ? Nous n'avons jamais devant nous des individus purs, des glaciers d'être insécables, ni des essences sans lieu et sans date, non qu'ils existent ailleurs, au delà de nos prises, mais parce que nous sommes des expériences, c'est-à-dire des pensées, qui éprouvent la pesée derrière elles de l'espace, du temps, de l'Etre même qu'elles pensent, qui donc ne tiennent pas sous leur regard un espace et un temps sériel (...) mais qui ont autour d'elles un temps et un espace d'empilement (...), – perpétuelle prégnance, perpétuelle parturition (...), essence brute et existence brute, qui sont les ventres et les nœuds de la même vibration ontologique». Au delà de la distinction fait-essence, nous trouvons le milieu même de notre vie de connaissance. «Il serait naïf de chercher la solidité dans un ciel des idées ou dans un *fond* du sens : elle n'est ni au-dessus, ni au-dessous des apparences, mais à leur jointure, elle est l'attache qui relie secrètement une expérience à ses variantes» (p. 155).

[114] *Op. cit.*, p. 306. Cf. *L'œil et l'esprit*, p. 48.

[115] On rencontre souvent des formules, des expressions qui proviennent de Heidegger (mais sans que celui-ci soit mentionné) comme la *Verborgenheit*, le «Pli de l'être», le langage comme «maison de l'Etre». Voir par exemple *Le visible et l'invisible*, p. 281 : après avoir dit que ce qui remplace la pensée causale, c'est l'idée de la transcendance (cf. ci-dessus, note 79), Merleau-Ponty ajoute : «Et ce qui remplace le mouvement réflexif antagoniste et solidaire (l'immanence des 'idéalistes') c'est le pli ou creux de l'Etre ayant par principe un *dehors*, l'architectonique des configurations (...) Il y a des champs en intersection, dans un champ des champs où les 'subjectivités' sont intégrées comme Husserl l'indique dans Inédit sur la téléologie et l'absolu phénoménologique». Voir aussi p. 267 : «l'Etre dont le langage est la maison ne se peut fixer, regarder, il n'est que de loin», alors que «l'être naturel est en repos sur soi-même» et que «mon regard peut s'arrêter sur lui».

qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer (Proust) : c'est le λόγος ἐνδιαθετος qui appelle le λόγος προφορίκος [116].

Si, comme Heidegger, Merleau-Ponty recherche une ontologie de l'Etre au delà de l'analyse réflexive de la conscience et au delà de la métaphysique classique [117], il faut cependant reconnaître qu'il est moins catégorique que Heidegger à l'égard de la métaphysique; car il dit explicitement qu'il la choisit [118], en lui donnant du reste un sens nouveau. Il s'agit d'une philosophie «située dans l'ensemble hiératique de l'Etre et l'éternité existentielle», c'est-à-dire «dans un ensemble *interrogatif* qui (...) n'est pas un dogmatisme»[119]. C'est une ontologie «du dedans», de l'intériorité.

De plus, si vérité et être sont intimement liés dans l'ontologie de Heidegger, ils le sont de façon beaucoup moins nette dans celle de Merleau-Ponty [120]. Enfin, les rapports entre l'être et le néant semblent être vus différemment – ce qui est très significatif.

[116] *Op. cit.*, pp. 223-224; cf. p. 233. Reconnaissant que, dans les dernières années de sa vie, Merleau-Ponty s'est rapproché de Heidegger, Sartre ajoute cette restriction : «Ce n'est guère douteux mais il faut s'entendre. Tant que son enfance lui fut garantie, Merleau n'eut pas besoin de radicaliser sa recherche. Quand sa mère [à laquelle il était extraordinairement attaché] fut morte et l'enfance abolie avec elle, l'absence et la présence, l'Etre et le Non-Etre passèrent les uns dans les autres; Merleau, à travers la phénoménologie et sans jamais la quitter, voulut rejoindre les impératifs de l'ontologie; ce qui est n'est plus, n'est pas encore, ne sera jamais : à l'homme de donner l'être aux êtres. Ces tâches se dégagèrent de sa vie, de son deuil; il y trouva l'occasion de relire Heidegger, de mieux le comprendre mais non pas de subir son influence : leurs chemins se sont croisés, voilà tout. L'Etre est l'unique souci du philosophe allemand; en dépit d'un vocabulaire parfois commun, l'homme reste le souci principal de Merleau» *(Merleau-Ponty vivant*, p. 367). Et Sartre ajoute : «Quand le premier [Heidegger] parle de 'l'ouverture à l'être', je flaire l'aliénation» *(ibid.)*. Certes, Sartre rencontre chez Merleau-Ponty des formules «inquiétantes» tendant à montrer que l'absolu n'est pas l'homme – or, pour Sartre, «il est fâcheux qu'un homme puisse écrire aujourd'hui que l'absolu n'est pas l'homme» – mais il estime qu'en définitive, chez Merleau-Ponty, l'irrelatif «est en fait une relation de réciprocité fermée sur soi : l'homme est désigné par sa vocation fondamentale qui est d'instituer l'être, mais l'être, tout autant, par sa destinée qui est de s'accomplir en l'homme» *(ibid.)*.

[117] Merleau-Ponty se propose de montrer que «la métaphysique est une ontologie naïve, *est* une sublimation de l'Etant» *(op. cit.*, p. 240).

[118] Voir *op. cit.*, p. 305 : «je suis pour la métaphysique».

[119] *Op. cit.*, p. 241.

[120] Dans *Le visible et l'invisible*, ce sujet n'est guère abordé qu'une fois; voir p. 307 : «La perception du monde se fait dans le monde, l'épreuve de la vérité se fait dans l'Etre». Notons cependant que Merleau-Ponty voulait intituler son ouvrage *Origine de la vérité* (voir *op. cit.*, pp. 219 et 221).

On pourrait dire qu'il y a chez Heidegger et Merleau-Ponty la même intuition profonde, mais que les résultats atteints semblent assez différents. Merleau-Ponty (qui reste plus proche de Husserl) est certainement conscient de ces différences. Les nouvelles expressions qu'il choisit pour désigner l'Etre (l'être brut, l'être sauvage, vertical) l'expriment d'une manière plus directe. Certes l'Etre demeure toujours caché, invisible, jamais on ne peut l'exprimer et le dire parfaitement; mais il ne «néantise» plus. Son infinité est «finitude opérante, militante : l'ouverture d'*Umwelt*»[121].

C'est davantage le problème de l'unité et de la diversité de l'Etre, de l'Etre comme serpentement («modulation de l'être au monde»), son invisibilité et sa visibilité, son mouvement incessant et son action sur l'homme, qui impressionnent Merleau-Ponty[122], à tel point que pour lui le langage est «le témoin le plus valable»[123] de l'Etre. On serait tenté de dire que si Heidegger a mieux saisi la différence entre l'Etre et l'étant, s'il a été plus attiré par l'Abîme de l'Etre, Merleau-Ponty a été davantage saisi par la diversité des modalités de l'Etre et son indivision[124].

[121] Voir *op. cit.*, p. 305 : «L'infinité de l'Etre dont il peut être question pour moi est finitude *opérante*, militante : l'ouverture d'*Umwelt* – Je suis contre la finitude au sens empirique, existence de fait qui *a des limites*, et c'est pourquoi je suis pour la métaphysique» (p. 305). Cf. p. 223 : «la profondeur de l'être, qui n'est reconnue qu'avec la notion d'infini...» . Voir aussi ci-dessus, note 50).

[122] Voir *op. cit.*, p. 265 : ...«peindre, dessiner, ce n'est pas produire quelque chose de rien, (...) le tracé, la touche de pinceau, et l'œuvre visible ne sont que la trace d'un mouvement total de Parole, qui va à l'Etre entier et (...) ce mouvement embrasse aussi bien l'expression par les traits que l'expression par les couleurs, aussi bien *mon* expression que celle des autres peintres. Nous rêvons de systèmes d'équivalences, et ils fonctionnent en effet. Mais (...) ils sont tous animés d'un seul mouvement, ils sont chacun et tous un seul tourbillon, un seul retrait de l'Etre. Ce qu'il faut, c'est expliciter cette totalité d'horizon qui n'est pas synthèse». Cf. *L'œil et l'esprit*, p. 88 : «Parce que profondeur, couleur, forme, ligne, mouvement, contour, physionomie sont des rameaux de l'Etre, et que chacun d'eux peut ramener toute la touffe, il n'y a pas en peinture de 'problèmes' séparés, ni de chemins vraiment opposés, ni de 'solutions' partielles...» Voir aussi *Le visible et l'invisible*, p. 262 : «tout tableau, toute action, toute entreprise humaine est une cristallisation du temps, un chiffre de la transcendance – Si du moins on les comprend comme un certain écart de l'être et du néant, une certaine proportion de blanc et de noir, un certain prélèvement sur l'Etre de l'individuation, une certaine manière de moduler le temps et l'espace».

[123] Voir *op. cit.*, p. 167 : «le philosophe sait mieux que personne que le vécu est du vécu-parlé, que, né à cette profondeur, le langage n'est pas un masque sur l'Etre, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Etre».

[124] Cf. *op. cit.*, p. 307.

C'est donc davantage le problème de l'analogie même de l'être que Merleau-Ponty redécouvre. Mais il faut bien saisir la différence entre la découverte de l'analogie de l'être chez Aristote et sa «redécouverte» chez Merleau-Ponty.

Aristote, en face des Sophistes et de Parménide, affirme que τὸ ὄν est dit de multiples manières, car il a diverses significations que l'on ne peut ramener à une seule signification générique, si universelle qu'elle soit. Pour savoir ce qu'est l'être, il faut donc savoir ce qu'est l'οὐσία; car la signification de l'être ne s'étudie pas immédiatement, directement, mais médiatement, par ses diverses modalités et principalement par l'οὐσία. L'οὐσία nous fait connaître la signification de l'être, et l'existence de l'οὐσία est signalée par ce-qui-est. D'autre part, en face de Platon, Aristote montre comment seul le non-être peut s'opposer à l'être, car toute différence (l'autre) est encore un certain être et donc ne s'oppose pas à l'être. Seul le non-être, qui n'est pas et qui est le fruit d'une négation absolue, s'oppose radicalement à l'être, manifestant par là même l'absolu de l'être, car le non-être lui-même est relatif à l'être et le présuppose.

Merleau-Ponty, en face des idéalistes, affirme le primat de l'être sur la conscience. Mais en face de la métaphysique classique, il refuse l'Etre en soi, «identique à soi, dans la nuit», l'Etant absolu. Enfin, en face de Sartre, il montre que l'opposition dialectique de l'Etre en soi et de l'Etre pour soi est inacceptable; car l'Etre ne peut se distinguer en objet pur et sujet pur, il est ce qui permet à l'objet d'être objet et à la vision d'être vision, il est ce qui permet au visible d'être tel et à l'invisible d'habiter le visible. L'être contient l'échange du moi et du monde, il est «chiasma». Il est donc ambiguïté et transcendance. Il est aussi la dimensionnalité même. Et le *Wesen* est la première expression de l'Etre, l'essence, la signification, la concrétion du *il y a* (l'essence, qu'on pourrait dire «brute» en ce sens qu'elle est «au-dessous de nous», est la nervure commune du signifiant et du signifié)[125]. Car l'Etre n'est ni objet, ni sujet, ni essence, ni existence. Aussi le secret de l'Etre est-il dans son intégrité qui est derrière nous.

N'est-ce pas ce «tissu métaphysique» qui est alors saisi, sous des aspects divers et toujours identique, comme un au-delà de tout ce qu'on peut exprimer et dire ? L'Etre est le fondement ultime de toute essence

[125] Cf. ci-dessus, p. 127.

et de toute existence. Il est le sol de l'être prédicatif. L'Etre n'est jamais objet, il n'est jamais donné dans le contenu conceptuel de nos connaissances. Il ne peut plus être dit, mais il est découvert. Il est l'ouverture même qui rend raison de l'objet et de la vision.

Comprenons, en effet, que la diversité des significations de l'être telle qu'Aristote l'avait exprimée, ayant été progressivement réduite à une diversité de fonctions logiques, et l'opposition de l'être et du non-être ayant été utilisée dialectiquement en vue d'une synthèse, on ne peut plus, à travers cette dialectique et ces fonctions logiques, redécouvrir l'être. Il faut donc les rejeter si l'on veut reconstruire une ontologie. Il faut s'efforcer de découvrir l'Etre et de le dévoiler, au delà des distinctions classiques qui, souvent, ont été répétées sans être vraiment saisies. N'est-ce pas l'intention de Merleau-Ponty dans sa critique de la méthode réflexive ? Au delà de cette critique, il veut découvrir un *sol sauvage,* découvrir l'Etre avant que notre intelligence ne l'ait contaminé. Au lieu de reconnaître que notre intelligence est naturellement ordonnée à l'être et que, dès qu'elle le saisit, elle sait qu'elle s'en distingue et le dit à sa manière propre, on voudrait aller au delà de cette distinction intelligence-être, et découvrir l'être comme l'ouverture du moi au monde. Au delà de l'intelligence, n'y a-t-il pas l'appétit naturel, l'ordre transcendantal du sujet, capable de connaître et d'aimer, au monde comme existant, comme *tout* ? Cet ordre, en ce qu'il a de tout à fait fondamental, ne peut plus être exprimé. Il est au delà de l'aspect conceptuel, il est préconceptuel [126].

On serait tenté de dire que la philosophie sent l'usure de l'intelligence, sa vieillesse : l'intelligence n'est plus que critique ou logique; elle voudrait alors se rajeunir en rejetant tout concept, et vivre ce qui est antérieur au concept : l'ouverture – disons l'appétit – l'ordre transcendantal de l'esprit au monde, à l'Etre.

On voit bien la difficulté – et l'impasse, pourrait-on dire – car vouloir aller au delà de la distinction intelligence-être, vouloir dépasser l'affirmation d'Avicenne reprise par S. Thomas, selon laquelle

[126] Remarquons, car cela est éclairant, que ce que Merleau-Ponty dit de l'être (il ne peut être connu que de l'intérieur) nous le dirions de l'amour. L'être, en tant qu'il est atteint par l'intelligence, demande d'être d'abord connu comme autre, avant d'être connu de l'intérieur, alors que l'être-amour est d'abord vécu de l'intérieur. On pourrait faire des remarques semblables à propos de ce que Merleau-Ponty dit de l'être-silence, de l'être-invisible, de l'être-caché, de l'être-présence.

«ce qui 'tombe' en premier lieu dans l'intelligence, c'est l'être», n'est-ce pas en définitive se condamner au silence ? Merleau-Ponty le sent bien ! Mais alors il n'y a plus de philosophie. On ne peut plus affirmer que : *il y a*; et *il y a* = une certaine unité fondamentale dans l'Etre du moi et du monde, au delà du vécu intentionnel. Mais il est difficile au philosophe de dire qu'il n'y a plus de philosophie. Aussi affirmera-t-on que «la philosophie, précisément comme 'Etre parlant en nous', expression de l'expérience muette par soi», est création; mais que cette création, voulant retrouver l'origine de l'être, est bien, au delà de l'expression, une «réintégration de l'être»[127] et que par cette création, nous pouvons avoir l'expérience radicale de l'Etre, être en contact avec lui.

Cette philosophie pure n'est-elle pas, inconsciemment, comme une nostalgie de la connaissance de l'être qui est propre à Dieu[128] ? Par la création, la Sagesse de Dieu connaît l'être participé et demeure avec lui en contact d'amour et de vie. Elle dit l'être dans le silence : *Dum medium silentium tenerent omnia (...), omnipotens Sermo tuus, Domine, de coelis a regalibus sedis venit*»[129]. La Sagesse divine est au delà de tout concept, elle est amoureuse et silencieuse... Evidemment, ce n'est pas cela que Merleau-Ponty veut nous suggérer; mais n'y a-t-il pas là comme un appel, une nostalgie ? Ce qui est très significatif, c'est cette volonté de retrouver l'origine de l'Etre. C'est pourquoi la philosophie-création doit avoir un mode artistique; en ce qu'elle a de plus elle-même, de plus radical, elle opère comme l'art. Si Merleau-Ponty le dit, Heidegger le vit.

Si la volonté de retrouver l'origine de l'Etre est ce qui anime toute la philosophie de Merleau-Ponty, à la manière d'un artiste qui veut nous faire assister à la création de l'Etre[130], on comprend alors que

[127] Voir *op. cit.*, pp. 250-251; cf. ci-dessus, p. 131.

[128] N'est-ce pas également le privilège de l'Etre divin, d'être au delà de toutes les distinctions : intelligence et être, essence et existence ? Si, pour Merleau-Ponty, l'être sauvage, vertical, est l'Etre (et nous sommes radicalement intégrés dans cet Etre), il devient impossible de distinguer cet être brut, fondamental, de l'Etre premier, Acte pur, que nous appelons Dieu. Il est bien évident que Merleau-Ponty ne pose pas le problème de cette manière, car poser un tel Etre, ce serait de nouveau poser un Invisible premier, un Etre en soi. Or l'Invisible ne peut se séparer du visible, pas plus que le visible ne peut se séparer de l'Invisible. La différence (au sens heideggérien) doit toujours demeurer entre l'Invisible et le visible, comme entre l'Etre et l'étant.

[129] *Sagesse*, XVIII, 14-15. La création n'est-elle pas l'origine même de l'être tel que nous pouvons l'expérimenter ? Or la Sagesse de Dieu connaît cette origine de l'être.

[130] On pense à l'intention profonde de Platon qui, dans la *République*, veut exposer

Merleau-Ponty veuille nous montrer le *comment* fondamental et premier de l'Etre : d'où vient l'Etre ? puisque l'Etre ne peut être saisi qu'à partir de sa source. Dès qu'il est *dit* (dès qu'il *est*, pour Heidegger), il n'est plus l'Etre dans sa pureté originelle. Ce qui est recherché, ce n'est donc plus *ce qu'est* l'Etre, mais son *comment* radical.

Or précisément, le *comment* de l'être, selon une philosophie réaliste, c'est en premier lieu le problème de l'individuation de l'être-οὐσία par la matière et la quantité; et le *comment* de ce-qui-est, en dernier lieu, c'est le problème de la création émanant de l'Etre premier; car il n'y a pas de devenir de l'être en dehors de la création, qui n'est plus un devenir mais une action communiquant l'être, donnant l'être, l'*esse*, à la créature. Mais cet ultime *comment* n'est pas constatable, ni exprimable par nous. C'est pourquoi il ne peut être posé immédiatement. Il faut donc comprendre que ce problème du *comment*, lorsqu'il ne se distingue plus du problème du *pourquoi*, se ramène toujours au problème du fondement radical. C'est cela, en réalité, que cherche Merleau-Ponty : le fondement radical de ce-qui-est.

Mais comme l'être n'est pas distingué du devenir, c'est aussi la recherche du fondement radical du devenir qui est intégrée (l'espace et le temps). Enfin, comme l'être n'est pas distingué de la connaissance avec suffisamment de netteté, la recherche du fondement intègre encore celle du fondement radical de la connaissance (l'aspect critique). Les divers fondements : celui de l'être, celui du devenir et celui de la vie intellectuelle, sont, de fait, confondus et présents dans cette recherche du dévoilement de l'être. Il n'est pas étonnant que ce dévoilement de l'être nous montre son ambiguïté et sa transcendance. Car l'être est dévoilé à

la γένεσις de la Cité et, pour cela, se sert d'un λόγος mythique . – Relevons ces mots significatifs de *L'œil et l'esprit* : «... cet admirable langage d'*artisan de l'Etre* que Klee aimait à citer» (p. 67; c'est nous qui soulignons). – Ne pourrait-on pas dire que ces touches successives sur l'Etre, telles que nous les donne Merleau-Ponty, sont très semblables à celles d'un artiste abstrait, qui veut nous donner les couleurs et les sons à l'état brut, les saisir dans leur état premier, au delà de l'expression qui est rejetée comme phénoménologique (extérieure) ? On recherche la couleur pure, le son pur, la couleur sauvage, verticale. De tels qualificatifs expriment bien la nostalgie qui anime l'art abstrait, et peuvent donc nous faire comprendre la nostalgie du métaphysicien qui a rejeté le concept de l'être comme quelque chose d'extérieur à l'être, quelque chose de logique, en ne comprenant plus (sous l'influence du nominalisme) ce qu'est la connaissance conceptuelle. Les liens entre la philosophie de Merleau-Ponty et la peinture, tels qu'on les saisit tout particulièrement dans *L'œil et l'esprit*, sont très significatifs : «cette philosophie qui est à faire, c'est elle qui anime le peintre...» (*op. cit.*, p. 60).

la fois comme le fondement radical et ultime de tout ce qui est et de tout devenir (ce qui est premier dans l'ordre du devenir, c'est la matière première, la quantité avec ce qu'elle implique : l'espace et le temps), et comme condition *sine qua non* de toute connaissance, pensée et vision. La matière et la quantité ne sont plus saisies comme matière et quantité, mais comme la racine de toute potentialité et de toute dimensionnalité, comme la racine de toute signification – ce qui permet aux essences d'être.

Ce fondement ultime et radical, condition de toute intelligibilité et de toute signification, est en même temps ce qui unifie notre univers sensible et visible, intelligible et invisible. Il est le tissu fondamental, la structure profonde et première de tout ce-qui-est, tout en étant l'horizon de toutes nos connaissances.

## TABLE DES MATIÈRES

ACHEVE D'IMPRIMER LE 12 SEPTEMBRE 1975,
SUR LES PRESSES DES ÉDITIONS ST-MICHEL
53150 SAINT-CÉNERE

N° d'édition : T 53 161
Dépôt légal : 3e trimestre 1975.

Librairie Pierre TÉQUI, 82, rue Bonaparte, 75006 PARIS

ISBN 2-85244-037-7